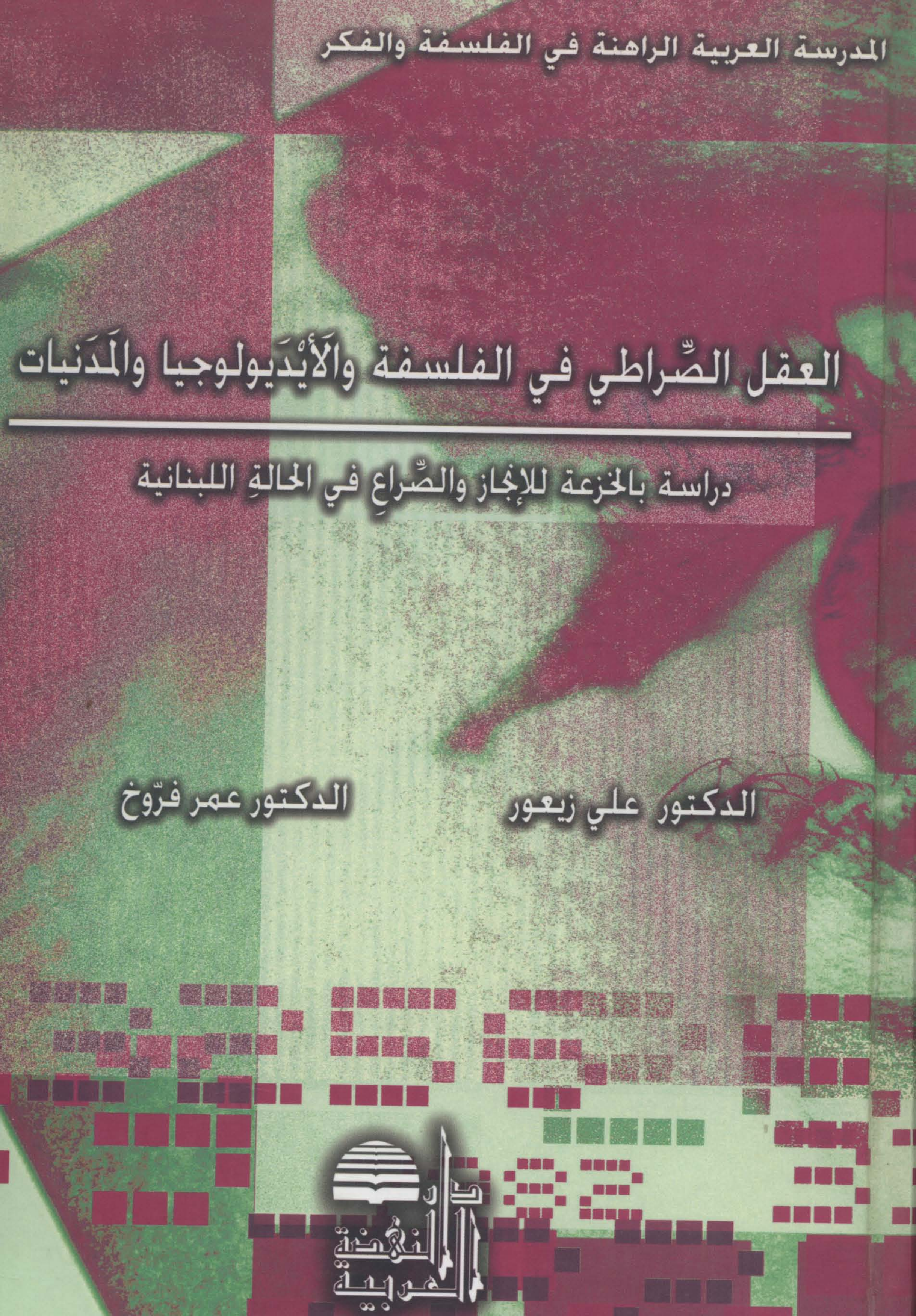

المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر
العقل الصِّراطي في الفلسفة والأَيْدَيولوجيا والمَدَنيات
دراسة بالخزعة للإنجاز والصِّراعِ في الحالةِ اللبنانية
الدكتور علي زيعور
الدكتور عمر فرّوخ
دار النهضة العربية

العقل الصِّراطِيّ في الفلسفة والأَيْدَيولوجيا والمَدَنيّات

دراسة بالخَزْعة للإنجاز والصِّراعِ في الحالة اللبنانية

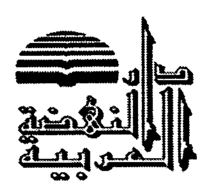
المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر

العقل الصِّراطِيّ في الفلسفة والأَيْدَيولوجْيا والمَدَنيات

دراسة بالخَزْعة للإنجاز والصِّراعِ في الحالةِ اللبنانية

الدكتور علي زيعور

الدكتور عمر فرّوخ



رقم الكتاب : 1193
اسم الكتاب : العقل الصراطي في الفلسفة والأيديولوجيا والمدنيات
المؤلف : د. علي زيعور
الموضوع : فلسفة
رقم الطبعة : الأولى
سنة الطبع : 1428 هـ 2007 م.
القياس : 17 × 24
عدد الصفحات : 308
منشورات : **دار النهضة العربية**
بيروت ـ لبنان

الزيدانية ـ بناية كريدية ـ الطابق الثاني
تلفون : 736093/ 743167/ 743166 1 961 +
فاكس : 736071/ 735295 1 961 +
ص.ب 0749 - 11 رياض الصلح
بيروت 072060 11 ـ لبنان
بريد ألكتروني : e-mail:darnahda@cyberia.net.lb





مقصَّرات

أدناه = ما سيلي.

أعلاه = ما سبَق، الفصل (أو السطر أو القسم) السّابق.

تَرْ = ترجمة (نَقْل)؛ ت. ع = ترجمة عربية.

ج = جزء.

د. ت = دون (بلا) تاريخ.

را = راجع؛ أُنظر؛ إلحَظ أو: لاحِظْ.

ص = صفحة.

صص = مِنْ صفحة كذا حتى صفحة كذا.

ط = طبعة.

ف = فَصْل.

فَقْ = فقرة.

ق = القسم.

ك. ع = الكتاب (المؤلَّف) عينه.

كا. ع = الكاتِب (المؤلِّف) عينه.

مج = مجلَّد.

م. ع = المرجع (المصدر، الكتاب، المؤلَّف) عينه.

م. ع. ص = المرجع عينه والصفحة عينها.



تقديم

1 ـ أنا، كُنْتُ قَد قرَّرتُ، قبل انسحابي من الجامعة والتدريس الجامِعي، أَنْ أُخَصّص وقتاً لإعادة النظر في مؤلّفاتي؛ ولا سيما في المشاريع الثلاثة: التحليل النفسي الإناسي والألسني للذات العربية؛ الفلسفة والفكر في العالم والتاريخ وللمستقبَل؛ ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسَّعة.

وكنتُ، أنا وإذْ كنتُ متحمِّساً وقادراً على بذلِ الجُهد، غالباً ما أَتَراجَع عن تنفيذ ذلك القرار؛ واضطررتُ، مرات كثيرةً، إلى تأجيله.

. . . أتوقَّع أن يكون هذا التحليلُ، «صِراعُ التيارات المتشدِّدة. . .»، في طبعته الحاضرة هذه، وتسميته الجديدة لكن المعقدة الدقيقة، أقدر على الإبلاغ، أو الأداء، أو التفسير. وما ذاك التوقُّعُ، مشفوعاً مُرْفَقاً بتمنّي الحَظّ الحسَن، إلاَّ لأنّي أدخلتُ توضيحات، وأُطُراً، وتيارات فكرية أخرى بَرَز لي أنّها كانت فعَّالة، أو أنّها تَستحقّ أنْ تُبرَز وتُفَسَّر، وأن تُحاوَر وتَحضُر بفعاليةٍ ومَردودية.

2 ـ ليس هذا التحليل «سيرة تحليلة»؛ ولا هو «سيرة روائية أو ذاتية» لشخص معيَّن أو وحيد. إنّه دراسةٌ تحليليةٌ مقارنة، نقديةٌ وتاريخية، **للتيار العربي الأكثري**، أو **للعقل العربي الصِّراطي**، إبَّان القرن العشرين؛ وبخاصةٍ إبَّان حقبةٍ من ذلك القرن بدأت مع نهاية الحرب العالمية الأولى.

3 ـ لم يُدرَس، هنا، ذلك **التيار «الوطني»** منعزلاً أو مستقلاً، منفصلاً عن السياق الحضاري والتاريخي؛ لقد دُرِس تَطوُّره، وتكوُّن أسئلته وإشكالياته. فهو فكرٌ نشأ ونما ضمن مجالٍ تميّز بالتعقيد والغِنَى، وبالصراعات والإنجازات، وبالمجابهة ضدّ أخصامٍ كانوا الأقوى معرفةً وطموحاً وثقةً بالنفس والغرب؛ أو بالآخر، القويّ الآنذاكي.

درسْنا ذلك **التيار الجِذْعيّ** متجذّراً في تراثه العربي الإسلامي، ومنغرِساً في اجتهادٍ ورهاناتٍ من أجل التوكيد الذاتي ومقارعة مَن كانوا أشدّاء قادرين على الحركة والمرونة في اللعب على الساحة اللبنانية مأخوذة هنا، بمثابة خَزْعة، عيِّنة، شاهد.

4 ـ كان الصراع فكرياً؛ أدواته الكلمة، والكتاب المدرسي، والمعلّم، والشهادة الرسمية، والمدنيات. وكان الاحتدام مفصوحاً وغير مفصوح، بادياً وظِلّياً، مطموراً ومعبَّراً عنه؛ قائماً بين الذات الكبرى ومكوِّناتها أي الذاتات الفرعية؛ وكذلك بين الذات والآخر الذي هو مكوِّن لها وقسمٌ منها.

5 ـ وكان سِباقاً؛ هو رهانٌ على النجاح في العالَم الحضاري، وفي الثقافة، وفي أجهزة الدولة. . . كلُّ تيارٍ يسعى للمزيد والأكثر من الجامعيين، والصحافيين، والموظَّفين، والمؤلّفين، والضُّبّاط، والمؤسَّسات المَدَنية، والأنصار في الداخل وعلى الساحة الإقليمية وفي الدار العالمية. وكان الاحتدامُ «المأساوي» يتفاقم ويُكْبَت، يَضْطرم ويندفع بعنفٍ إلى الفوران ونَفْث الحمم والنيران.

6 ـ لقد اخترنا، في هذا الكتاب، عقلاً اعتُبر بمثابة عيِّنة؛ ثم اخترنا شخصياتٍ تُمثِّل ذلك العقلِ أو التيار، أو تُعتَبر بمثابة عيِّنةٍ تُلخِّصه وتكثِّفه، تَرمز إليه وتحكمُه وتُمثِّله.

7 ـ دَرَسْنا تياراً كان ينمو أمامنا، وكُنَّا نلاحظ تكوُّنه وتغيّراته، صراعاته وأدواته، حواراته ومنافسيه، ملابسَاته وتعقيداته. وهكذا فهو، إذَن، لم يُدرَك أو يُحلَّل **إلاَّ مع التيارات اللاعبة على الساحة**. وبذلك فقد أتت **الدراسةُ كُلّيةً، أَجْمَعية، غير ركوديةٍ أو ثباتية**؛ وتميَّزت بأنها متقبِّلة للحوار مع الذاتات الفرعية ومع الآخر العالمي؛ وبأنها راغبةً، بوعي وإرادة عقلانية وضمن استراتيجيا حضارية، **بأنْ تجعل الآخر، على المستوى الحضاري، ذاتاً أخرىَ أو وجهاً آخر للذات عينها**. فالذات لا تتكوّن ثم لا تنمو وتزدهر، لا تبقى وتستقر وتَعْمر، إلاَّ بالآخر. وهذا الآخر، سواء أكان الذاتات الفرعية أم الإنسان في الدار العالمية، هو البُعد والمجال والعُمق للذات عينها، لعَيْن الذات، للمعرفة الذاتية بالذات، لتأسُّسها وتكوّنها، لغناها وتطوّرها.

8 ـ كيف تعاملتْ **الذات الأَشْملية** [الذات العربية، الصراطية، الجِذعية] مع الذات الأخرى (الآخر، الحداثة، الدار العالمية للإنسان والحرية والعقل)؛ وبخاصةٍ

مع **الذاتات الفرعية** المكوِّنة المؤسِّسة أو القائمة في صلب الذات وقلبها، طبيعتها ووظائفها، مسارها ومقصودها، طاقاتها وطموحاتها. . . ؟

إنَّ **الأواليات الدفاعية** هي التي حكمتْ؛ **فهي قد قادت العلائقية والتفاعل**، كما أسَّستْ ورعتْ الفِعل وردَّ الفعل أو الاستجابة. واللابُدِّيّ هنا هو أنْ تكوُن تلك الأواليات أداةَ إنتاجٍ غير دقيقة، وأن يكون الفكر المنتَج بواسطتها منجرحاً من حيث الكفاءة والقدرة علَى تفسير الواقع والتاريخ، وعلى تحليل الأحداث والظواهر. وعلى سبيل الشاهد، كانت أوالية التعويض عن حاضرٍ حضاري منجرح، أو عن توكيد ذاتي متقلقِل، شديدةَ الحضور والفاعلية. وهل ننسى أوالية النكوص إلى التراث الفردوسي، إلى النعيم العَدَني الطفولي، إلى الذات الأرومية؟ هذا المنحى للتعويض وتغطية الواقع، للتبلسم والهروب، كان قسرياً، لاواعياً؛ ولذلك فهو قد كان يحقّق «صحة نفسيّة»، أو توازناً نفسياً (استقراراً، رضىً عن الذات. . .)، عطوبة وزائلة، رَيْثَماوية وناقصة، دفاعية وغير مباشرة، حيَلية، ومزيَّفة مشوَّهة. . . لكأنّ أوالية «التحدِّي»، بمعنى المجابهة والتحليل والتفسير، شبه مغيَّبة (را: القطب الدفاعي في الشخصية).

9 ـ ويَتَشخّص، بعدُ أيضاً، «عُقَد» كثيرةٌ لدى «العقل» الصِّراطي؛ فمن ذلك: «عُقْدة حَسَد الأقليات (وما يتبع ذلك من سلوكات قَسْرية، واستجابات نرجسية معاً وعدوانية)[1]، عُقْدة النَّقّ والنَّقيق، هَوَس العَظَمة والملاحَقة (قا: الخطاب البارانويائي)، الرغبة اللاواعية باجتياف الجبروت الكُلّي، حَسَد الألوهية. . .

* * *

1 ـ انْفَجّتْ، داخل الذات الكبرى، «ذاتات» فرعية. نَذْكر، من ذلك، الأيديولوجيا التي مَثَّلها، أدناه، **فؤاد أ. البساني**[2]، **كمال الحاج**[3]؛ قبل ذلك كان

(1) ما أسميناه «قوانين التعامل والتفاعل بين الأكثرية والأقلية»، وبين الحضارة القوية والحضارة المنفتحة الناشئة. . . فالتحاسد، كشاهد، يُعَمَّم على الطرفَين: كأن تحسد الأكثريةُ الأقلية؛ والعكس للمعادلة صحيحٌ أيضاً.

(2) عنه، را: زيعور، ذكريات الفكر الجامعي. . .، صص 24 ـ 26.

(3) عنه، را: كا.ع، فلسفة اللغة ـ دفاع تقريظي عن الفصحى عند كمال الحاج، مجلة الفكر الإسلامي، بيروت، أيلول، 1973، صص 74 وما بعد.

هناك آخرون، من مثل: **ميشال شيحا**، وهو صحافي لم تَدُم طويلاً فعالية أو حِدّةُ نبرته. وذَوى خطابُ **شارل مالك**؛ حتى قبل أن يُظْهر فيه الزمان، وبعضُ رفاقه وطلابه (للمثال، را: أحكام **هشام شرابي** عليه) سماكَة النُّفاجيِّ والاستنفاخيِّ والاضطرابات النرجسية العدوانية أو العدوانية النرجسية. وقلَّ أن توقَّفنا، أدناه، عند ممثّلٍ آخر، **هو سعيد عقل**[1]، لأيديولوجيةٍ تكافأ قطبُ خطابها التسفيلي التجريحي للذات الكبرى مع قطبه الآخر المنرجِسِ للذات الفرعية؛ كما تكافأ فيها القُطب المُحِبّ أو المتقبِّل المتفهِّم مع قطبه المناقض أي الكاره والمنكمش أو المبتعد والممتعِض حتى لا نقول العدائي والقاتل للأب. من جهةٍ أخرى، سوف نرى، أدناه، أنَّ هذا التصارع بين طَرَفَيّ عين العاطفة (حبّ وكُره، اقتراب وابتعاد، جَذْبٌ وجَبْذ. . .)، أي ضمن عين الأيديولوجيا أو عين الشخصية أو الفكر عينه، قد بدا تصارعاً هو أوالية الانشطار حيث نُسفِّل الآخر ونُقَدْسِن الذات ونُنَرجسها. . . لذلك كُلّه، قلتُ إنَّ هذه الأيديولوجيا تبقى غير سعيدة، قلقةً، منجرحة أو متوتِّرة. ونقول، أيضاً، إنّها أيديولوجيا لا توفر الاستقرار النفسي الاجتماعي، والاتزانيةَ أو النضج الانفعالي؛ وما ذلك إلاّ لأنّها لم تكن تَبْغي، بحسب تحليلاتي وتشخيصاتي في مجال الصحة النفسية للشخصية، التأسّسَ على الفعل السياسي الذي قوامه حقُّ المجتمع بالعدالة الاجتماعية، وحقوقُ المواطنية لكل موطنٍ بغَضّ الطرف عن دينه أو طائفته، أيديولوجيته وموقعه ومنطقته الجغرافية. . . إنَّ الصحة النفسية الاجتماعية تتحقق بالعيش في حقلٍ حُرّ وعادل، وفي فضاء ديمقراطي حواري أو شوراني، وفي أفقٍ تنموي يعمل بتوازنٍ واستدامة وتناقح من أجل كلّ واحدٍ، ومن أجل كلِّ ما في كلِّ الإنسان والبُعد المسكوني فيه.

2 ـ إنَّ إرادة التميّز تتحول إلى إرادة تمييز استعلائي عدواني. ذلك ما كنّا، في التيار الصراطي، نقوله بل ننتقده وندعو إلى محاورته، على غرار أيّ حوار حُرّ بين متساوين مختلفين، بين الذات عينَها والآخر عينه، بين عين الذات والذات الأخرى. نلخِّص، في الفقرة التالية، موضوعاً هو عيّنةٌ اختلفنا حوله في بدايات عهده؛ ثم تكفّل الزمان والحرية والديمقراطية بحلِّه.

---

(1) م.ع.، ذكريات الفكر. . .، ص ص 26، 414.

3 ـ أنا، بحكم موقعي ضمن التيار الصراطي (بتسمياته الأخرى، العديدة)، لستُ ولم أكن مُحارباً لِما كُنّا نُسمّيه **العقلية الزَّجَلية**، وللسلوك «الزَّجَلي»؛ وهذا، على الرَّغم من «نفوري» من الطنين والضجيج و«السَّحْج» وما إلى ذلك من توصيفاتٍ لذلك «القطاع» من الإناسة [الأنثروبولوجيا] المؤدلَجَة.

ولعلَّ أكبر ما كان يثير النفور الامتعاضي هو إرادة السياسيِّ الاستبدايةُ التي كانت «تُرغِم» على إعلاء ذلك القطاع، وفَرْض أبطاله وذوقه، مُرامه وروحيته؛ بل إنّ السياسيّ كان يستبدّ أيضاً في بث ثقافة فنية خاصةٍ بمنطقةٍ، وفي تعميم أبطاله الشعبيين، ومسار تاريخه، ورغباته المستقبلية، وطموحاته الأيديولوجية. كنتُ، ذات يوم، كطالب في الثانوي، أستمع إلى محاضرةٍ تَدْحض محاولات تزوير المستقبل والتاريخ ومن ثم محاولات تفتيت الهوية والذات والانتماءات... أتذكّر أنّ رفْضَ السياسة، التي كانت تُرغِم على أن نَعْشق صوت مُغَنّية وألحان نفرٍ معيَّنين كان رفضاً مطلقاً لأنّه، كما بدا أمامنا عند نهاية التحليل، أتى رفضاً لقهر الذات أو للاستبداد والظلم والخطاب الأحادي.

لربّما تحرَّر العقل الصراطي، عند عَتَبة الخروج من القرن العشرين، من ذلك القهر المفترَض المتخيَّل؛ وحلّ الحوار والنقد الذاتي والنظر الهادىء محلّ التوتر والنفور، أو الضيِّقِ والرفض والاستياء.

4 ـ إنَّ الذات الكبرى هي، في ذلك المجال، قد استوعَبتْ. لقد امتصّت وتمثَّلت؛ واغتنت بالآخر الذي هو، مبدئياً، **الفرعيُّ، والمكوِّن، والقسمُ اللصيق، والوجه الْمُكامل اللامنفصِل**... بعودة الذات المكوِّنة، مهما تعدَّدت وتنوَّعت واختلفت، إلى الذات الأرومية أو السِّنخية، يغتني الوجهان، ويتكامل الجزء والكلّ فيعيشان معاً، ويطوِّر الواحد منهما الآخر، وتقترب الذات من أن تكون هي هي الآخر؛ وهنا يغدو سليماً سديداً القول: إنَّ الذات عينَها، أو إنَّ عين الذات، تغدو هي هي الآخر الذي هو، والحالُ هذا، الذات. في عبارة أخرى، إنَّ الذات تغدو هي الآخر عينه؛ وتكون الذات والآخر هما ـ معاً وسويّاً ـ **الذات عينها والذات الأخرى**. نتأيّد، في تحليل ذلك وتوضيحه، بشواهد ميدانية:

5 ـ انْحبَسَ تيار القومية السورية الاجتماعية؛ ثم تَشَقّقَ وتطوَّر متنوعاً. كان

يُعتبر تجزيئياً، انسلاخيَّ المقصود والاستراتيجيا، عُنصريَّ النّزْعة وتغطيةَ علمانية مشوَّهة لمحاربة الأكثرية الوطنية والقومية العربية. . . وقد اخترنا أدناه، ممثّلاً أو خَزعةً من تلك الأيديولوجيا، زكي النقاش وهشام شرابي ومسلم ثالث. وكان قد أظهر هؤلاء إخلاصاً في العمل والوعي؛ على الرغم من نفور التيار الصراطي من ذلك الفكر أو العقيدة، العقلِ أو الوعي النظري.

لم نلبَث، في هذا الكتاب، مدةً طويلة عند تلك المحطة. ولعلَّ من اخترتهم هنا كحاملين للخطاب القومي السوري الاجتماعي كانوا ممنّ كانوا، بحسب رأيي، أكبر من بَطَلهم؛ وهم أسهموا، على نحوِ غير مباشر، في جَلْبَ خطابهم إلى الخطاب الصراطي. إنَّهم، بكلمة أخرى، من الذين قَرَّبوا، حتى المودة والصداقة، ما بين الحَدَّيْن، أو الطَرفَين، أو الوَعْيَيْن القوميَّيْن. إنَّ استيعاب «الفرع»، أو محاورته والتضافر معه، يبقى سديداً؛ وذا فعاليةٍ معرفيةٍ، ونَبالة أخلاقية اجتماعية.

6 ـ والأيديولوجيا الْمُسَفيتة، تيار الحزب الشيوعي في لبنان، لم تكن تُنسينا عبد الناصر الوطني الاشتراكي الذي لعلّه كان يُعَدّ أقرب منها إلى الوعي والقلب واللاوعي عند الأكثريّ أو إلى العقلِ العربيِّ الصراطي. كان أحد ممثّلي التيار الأول حسين مروة وحسن حمدان؛ ونظّر في «العقيدة» النقدّية الاشتراكية، بعد المؤسّسين، خليل أحمد خليل[1]. . . وكانا، كلاهما، يُمثّلان تطوّراً وتقدّماً ضمن السَّيْل الوطني العارم؛ وأَثريا بمفاهيم وقيم اشتراكية، وكونية البُعد والهَمِّ والنظر، الجَسَدَ والأفقَ في العقل الصراطي، في الذاَت، في التكييفانية (أو الرشدانية، أو التغييرانية. . .) المتناقحة، في الوعي الجماهيري الناصري.

7 ـ في منظور النقدانية الاستيعابية تبدو طريقة المدرسة المتسفْيِتة في كتابة التاريخ، العام و«الفروعيّ» والفلسفي، طريقةً خاسرة حاسرة. فعلى غرار الشخصانية، أو الوجودانية، نجد أنَّ التركيز كان على لونِ واحد يُعَمَّم، ويعطى صفة المطلق ودور المنقِذ. من هنا تتدفَّق الغلطةُ الأكبر، والرؤيةُ التي توقع في الابتسار والتحيّز والأخذ اللامتكامل للظاهرة والفكر، للممارَس والنظري. كان توظيف الجهاز

---

(1) عنه، را: موسوعة العرب المبدعين. . .، ج2، صص 1223 ـ 1230.

المفاهيمي الماركسي في البيئة العربية ذا مردودية شِبْه واضحة على يد «تلاميذ» كثيرين استعملوا الأداة الروسية السوفياتية في تفسير الوقائع، ومن ثم في تصوّرهم للأمثل والينبَغيَّات، للطريق والطرائق، للمستقبل وللغاية.

إنّ نفراً من أولئك الزارعين، الملتحِفين بميثولوجيا بل بثيولوجيا ذات أبطال وأسلحة اعتبروها لا تنازَع، حرثوا كالمازوخي في حقل الفلسفة التي هي معرفة بالإنسان، بموضوعات العقل وطرائقه ومبادئه، بالنظر (الحقّ) والعمل (الخير)، بالموضوعات المجرَّدة المحضة وبالموضوعات النظرانية المتحكّمة في العلوم الإنسانية. لذا كان بعض منتوج الفكر العربي المشرّب بالماركسية، أو بما هو قريب من تلك الرؤية، يشكو من شططٍ، وأُحادية، وتهوّر، وشجَّة في المنعة والسداد والفعالية.

إنَّ منطق المنتِج هنا هو منطق الحزبي، أو منطق ابن بعض الأقليات المنجرحة الجارحة (غير المعافاة)، والاحتكاريِّ، والشديدِ الحماس أو العناد. ثم إنَّ العمومية والطموحات العريضة في النظرية العربية الملحِقة نفسها، أو المستوحيةِ بل المنبهِرة بالمدرسة الروسية السوفياتية تلك، يُسَهِّل على الفكر هنا التبرير، والتعميم، وتقديم البدائل الجاهزة، والتغطي الأيديولوجي، والإدّعاء باحتكار الحقيقة وبحق استبعاد المختلف والمتعدِّد.

ما كُنَّا نَرْفضه في ذلك الفكر ليس قليلاً؛ إلاَّ أنّه فكر يلتحق ببعض الاتّجاه العام للفلسفة العربية المعاصرة: فهو يساندها في مدّ ميدانها إلى ما هو جسدي وواقعي واجتماعي، إلى ما هو بِنيَ وإمكاناتٌ وشروط ضروريةٌ في التغيير... كذلك فإنَّه يَنْصرها، أو أنَّهُ مثيلها، حيال نفي الفلسفات المثالية أو نقدِ فلسفة الأنا أفكّر، وحيال الاهتمام بعلم التاريخ النقدي وقوانينه، وبالاقتصاد وحركته ومعناه، وبالانفتاح على قيم التحررّ...

8 ـ كان يَسْهل على أتباع المدرسة السوفياتية الاقترابُ الصائب النافعُ من الفكر العربي المنتج المشرئبّ داخل حلية النظام العالمي للسلعة والسياسة والفكر. وكان يَسْهل عليها الإسهامُ في حراثة العقل العربي من أجل إعادة تَعْضيته بحيث يغدو مؤثِّراً قديراً ومنتقداً الليبرالية البورجوازية وخطابَ المدرسة السوفياتية؛ وبحيث يغدو

الموقف العربي خطاباً في العالَمْثالثية؛ أو الإسلامانية المحدثة أو المسكونية، أو في المستقبليات للإنسان والتواصل التضافريّ والعدالة. إلاً أَنَّ ذلك الإمكان بيد المتَسَفيِتين العرب، كقدرتهم على الإسهام الإيجابي، لم يقترب من الفعالية والإخلاص إلاً بمقدار ما كانوا يُسهمون، مع الفكر الصِّراطي المشرئب التكييفاني، في: أ/ نقد تلك المدرسة الروسية، أو الماركسية اللينينية، بتسمياتها وأشكالها المتعددة وبمقولاتها ومنطقها وفكرها، وليس فقط بتطبيقاتها أو إطباقها على الحرية والأمم والإنسان... ب/ نقد الفكر الليبرالي، أو الرأسمالي، بادّعاءاته العُظاميةِ وعقلانيته الأنانية، بتطبيقاته لرؤيته المخصوصة على الإنسان والأمم، بطموحاته التوسُّعية ومركزيته، وبموقعه البارز الذي تعَزَّز وقام وفق طرائق تاريخية لم تكن كلها شريفةً أو، على الأصح، إنسانيةَ النّزْعةِ والرؤية والاستراتيجيا.

* * *

1 ـ شَخَّصتُ، أخيراً، فكراً هاجعاً، و«فلسفةً» ضمنية أو اتجاهاً ظِلِّياً مقنَّعاً، داخل تلافيف العقل الصراطي وخرائطيته وتضاريسه. ذلك اللامفصوح، ذلك الما «لم يَنْقال» بشفافية ووضوح، بقي معتِماً ومحجوباً لأنَّه مُرعب، ويَقْطع مع المألوف والمعهودِ والمُمارَس، مع الرّسمي والعالِم والحاكم المتسيِّد المتحكِّم. عند العلايلي، كشاهدٍ أو عيِّنة، المستور أو اللامُعلن خَطِر، ومحظور، ومحرَّم؛ قاتلٌ للمعنى الموروث وللمفاهيم التقليدية والمقدَّسات المكرَّسة... ذلك القطاع «التدميري» هو الأوّل والحقيقي والمضنونُ به خوفاً، وتقيةً وفراراً من الحقيقة التي رآها، ذلك «القائل الرمزي لأبيه» ثم القامعُ لنفسه وفكره، حقيقة هي الأسنى والصحيحة والمحرِّرة.

2 ـ سنرى أنَّ تفسير العلايلي للمعجزة والوحي، للنبوة والآخرة والملاك جبرائيل، للمؤمنين بالرسالة ولأخصامها، لنشوء اللغة ولإصلاح اللغة العربية وتحريرها، كان تفسيراً سببياً، علمانياً، بعيداً جداً عن اللاهوتي والروحاني والغيبي، قريباً جداً من التفسير بالظروف والتاريخ أو بالحقل والأحداث، بالذاكرة والنفسي والجسدي... ولم يكن فروخ، في تفسيراته الواردة، أدناه، سوى مفسِّر بالسّببية للمعجزة والوحي والأنبيائية؛ ثم تبعاً للمنهج «اللغوي»: يفسِّر الكلمة بالكلمة

الأخرى، مستعيناً بالمعاجم، وبما كانت تعنيه الكلمة المحلَّلة في خزانة التفسير الموروث. وهذا، مع انطلاق عنيد صارم من مبدأ عام مقتضاه أنَّ الله خلق القوانين الطبيعية، وأَنَّه تعالى لن يُغيِّرها من أجل أحد؛ ثم أنه لا حاجة قَطّ لأن تتغيّر النواميس أو السُّنن من أجل مخلوق أو تأييداً لفكرة. لكأنّه أخفى تفسيره تقيةً؛ وخوفاً ـ ربما ـ من نفسه[1].

3 ـ وشخَّصت خطاباً «مقموعاً»، أو خجولاً وحذِراً، عند أقطاب مذاهب كانت مهمَّشة أو مطرودة. . . إنّ صديقي محمد مهدي شمس الدين لم يكن قطّ مُهمِلاً للتذكير بأنَّ الجعفري [= الصادقي] مقيَّد بالكتاب والسُّنَّة، وأَنَّه مُلزَم بالجماعة ووحدة الأمة، وباحترام تامّ لأئمة المذاهب كافة. لكنْ ليس كلُّ أصدقائه كانوا قادرين على إشهار هذا الرأي عينه خوفاً من التقاليد، وعجزاً عن التحرّر والانفتاح ومتابعة الانفتاح حتى حدّه الأقصى (را: م.ج. مغنية). بل إنّ التيار الصامت، داخل ذلك المذهب عينه، لم يكن ناجحاً في إشهار تفسيراته النقدية والتاريخية وغير المُقَدْسِنة لمصطلحات من مثل: إمام، معصوم، ولاية، عرفان، المهدية، الإنسان الكامل. . . بل ولأخرى من نحو: مقدَّس، فاطمي، الحقيقة المحمدية، أهل بيت الرسول. . .

4 ـ التيار الانعزالي، داخل بعض الفِرَق الخصوصية (المغالية، الشاطحة، الباطنية المفرطة، المُقال بأنها أسقطت التكاليف. . .)، ما يزال حيّاً؛ إنّه فعّال وراسخ بسبب انغراسه العميق المتين في التاريخ. ومن السويّ تماماً أنّ إرادة المذاهب الشيعية المتمسّكة بالكتاب والسُّنَّة، بالجماعة والوحدة، قديرةٌ ومَدعوَّةٌ لأن تحاور المبتعِد وتنفتح بديمقراطية من أجل التلاقي والتضافر، التكامل والتكافل، التراحم وتعميق الوعي بمسؤولية كلّ شريحةٍ عن نفسها وعن الجميع والمستقبل الضِّراميّ والحرّ للعدالة الاجتماعية وداخل الدار العالمية.

5 ـ نفر من **المحلِّلين النفسيين** أنكروا على العربي، ويَقْصدون المسلم، عقليةً أو ثقافةً وتراثات قابلةً لأن تجعله قابلاً مهيَّأ لأن يتقبَّل التحليل النفسي، أي لأن يُحلَّل على أريكة المحلِّل النفسي الفرويدي. وكان ردّي، في أماكن كثيرة خارج هذا

(1) لقد أخفى معظم الصراطيين تفسيرهم الحقيقي أو الدقيق العلمي، وتلك حالةٌ مأساوية تَدفع إمّا إلى الإضمار والحجْب والسَّتْر؛ وإمّا إلى التأويل المنفلِت أو المغالي.

الكتاب، هو أنّي مستعد لتحليلهم؛ فهم الأحوج. لا بُدَّ من تحليل أحكامهم؛ إنْ لم يكن ممكناً تحليل تلك الشخصيات، فإنه سهلٌ إجراء قراءةٍ نفسية لذلك الخطاب، بل لصاحبه أصلاً وقَبْلاً، أو بدايةً وضِمناً وإشفاءً.

6 ـ في كلام آخر، إنّ الصراطية **بفرعَيها الكبيرين، الأشعري والاعتزالي،** قد تُذكِّر، اليوم، بالأصولي؛ وبالمنفتح المَرِن الذي يتمثَّل بالتيار الإصلاحي والحركات «التحديثية» الأخرى المنتجِة والإسهامية منذ القرن الثامن عشر.

إِنَّ الأصولي، والصراطيّ المتعصِّب، هما اللذان قد يَصْدق فيهما القول عن عقلية مقفَلة، واستسلام كامل أمام اللاهوتي القديم، ورفْضِ أدنى علمانية أو تاريخية للقراءة أو التفسير أو التأويل. ذلك الأصولي هو الذي دَعيتُ إلى تحليله نفسانياً؛ كان ذلك قديماً (را: انجراحات الوعي والسلوك في الذات العربية)، ومن أجل إعادته إلى الصّراطي المرنِ والراهناوي [= الراهنائي؛ الراهنيّ النزعة].

7 ـ إنّه لمن الصعب جداً أن تُقنع المتعصِّبَ بأنّ الدين ليس وحده المفسِّر للإنسان والوعي، للحرية والتاريخ، في الحضارات الإسلامية. وإنّه لمن غير المقنِع كلامٌ مُهَلْهَل متهدِّل يَزْعم أنّ كُلَّ إنسانٍ، وكلَّ ما في كلِّ إنسان، داخل تلك الحضارات، يسيطر على سلوكه ووعيه الدينُ سيطرةً مطلقة أو هيمنةً أحاديةً تجعله متحجِّراً مقفولاً مغلولاً. ذاك خطابٌ غير دقيق، مجروح وعُصابي؛ إنّه هذائي، بارانويائي، مجتزأ.

8 ـ إنّ الذات المنشودة هي ـ مبدئياً وفلسفياً ـ صورةٌ إيجابيةٌ عن الآخر الساكن في الذات عينها أي عن الذات الأخرى! تلك هي الخلاصة. إنّنا، نحن، العقليةُ الصراطيةُ أو «الغِرارية» (را: الشخصية القاعدية، أو الأساسية أو المنوالية أو «الوطنية»...)، أولَدْنا واستولدنا عقليات أو فرعيات أو حركات تمرّدتْ، وَسَعَتْ إلى الاجتهاد والتغيير وما إلى ذلك من تسميات لأفراد السلالة الصراطية: كان هناك الطهطاوي؛ ثم الأفغاني وعبده؛ ثم جاء الأولاد الآخرون: الإحيائي الإصلاحي، التهجيني والمتمرِّد، الفائر والفائع (صاحب الفَوْعة) والثائر، الإقدامي والإحجامي، الحنينيّ والنكوصي، قاتل الأب وعاشق الأب، قاتِلُ الأمّ وسلطتها الرعائية وعابدُ الأمّ أو المتعلِّق المَرَضيُّ بالأم، المَخْصيّ والنُّفاجيّ...

9 ـ نحن، أي العقليةُ الأكثريةُ أو الفكر الأروميُّ المعاصر، بتأثير من وجود الآخر وبفعل الانفتاح عليه والجدلية التفاعلية معه، أنتجنا واستولدنا تلك الفرعيات أو ردودَ الفعل، وتلك الحركات المتنوعة (الانشقاقات، الشُّعَب والبراعم) العقلية. . . **إنّ رؤيتنا للآخر هي التي كانت باعثاً ومحرِّكاً ومولِّداً للأيديولوجيات والنظريات الاجتهادية، وللأفكار في تحديث الذات وحول تطويرها وعَصْرنتها وتنميتها؛** وكذلك، من جهةٍ أخرى، للفرعيات «المعادية» وللدعوات الرافضة، كما للراغبةِ بالتمايز والنمو الذاتي المستقل.

ما هو «الإصلاح» أو الإحياء، التحديثُ أو الثورة أو الأنوار؟ ما هي الحداثانية الأولى أو التنويرانية الأولى، ثم الثانية أي الراهنة المستمرة؟ ما هي التحديثيات النهضوية ثم الراهنة وما بعد هذه الحداثة القائمة؟

ليس ذلك إلاّ إرادةً مقصودها إعادة صياغة الذات حيال الآخر في حقلٍ حضاري مشتركٍ وفي وَجْهَيّ الذات: هي عينُها؛ والآخر. إنّ الإصلاح، كشاهد، هو إعادةُ صياغةٍ للذات تبعاً لصورةٍ مثالية للذات عينها وللآخر الذي هو تلك الذات، أي الذي هو الذات الأخرى! لكن، أليس اعتبار الآخرِ (الفرعي؛ العالمي أو الكوني) بمثابة الذات عينها قولاً مثالياً وغير واقعي؟ أجل! فلا يزال الآخر مختلفاً عن الذات؛ ولا يزال غير الذات.

10 ـ ما هو التحديث، أو الإدخال في العصر وخصائص المعاصرة؟ ما هي التنمية المستدامة المتكاملة المتناقحة المتوازنة؟ إنّ ذلك كُلّه يأتي بمثابة إرادة في تكييفِ حضاري للذات، على نحو إيجابي إسهامي، مع الآخر، مع الذات الأخرى، مع صورة عين الذات المثالية المرغوبة (را: التكييفانية، التفسيرانية والتغييرانية، الرّشدانية أو استراتيجيا النُّضج الانفعالي والصحة النفسية الاجتماعية على صعيد الأنا والنحنُ والحقل، الشخصيةِ والعقلِ والفكر، الوعي والسلوكِ والتواصلية. . .).

11 ـ سنرى أنّ النجاح الحضاريّ، أو تحقيق الجديد واجتراح الحلّ، قليلاً ما يكون بالاحتذاء أو التقليد والمحاكاة؛ ونادراً ما يكون إبداعاً كاملاً وبالكليّة. إنّه يكون، أي يتأَيّس، عن طريق إعادة الصياغة أو التعضية؛ إنّه يوجد، أو يُخْلَق، بإعادة

التسمية أو البَنْينة أو الأَشْكلة؛ وذاك إنْ للحقل أم للمشكلة، للإدراك أم للمدرَك، للإنسان أم للشروط والإمكان.

12 ـ كان من السّويّ أن تُجترَح، في دراسة الانتماءات الفرعية ثم الحوارات بين الفروع والجذْعية، وكذلك بين الذات عينها والذات الأخرى [= الآخر]، مصطلحاتٌ لا بُدِّيَّةٌ من أجل التعبير الدقيق، أو الأداء الحَسَنِ، أو الإفصاح، أو الإبلاغ... من تلك المصطلحات التي بَدَت لنا نافعةً وفعّالة، أو سديدةً ومنتِجة أو مطوِّرة، نَذكر: **الإناوة**، أي عِلم الأنا[1]؛ **الذِّواتة**، أي علم الذات؛ **الآخَريات**، أي علم الآخر[2] أو دراسته على نحوٍ مَنسوق، نظامي، مُمَنهَج، نَسَقي. وكان من اللابدّيِّ أيضاً أن تُجترَح مصطلحات، ومن ثم أفهومات، أخرى؛ من ذلك: **الإناتة**، أي عِلم الأنْتَ؛ **النَّحناوية**، أي الوعي والشعور المتنوِّر بالنَّحنُ؛ **الأَنْتُمية**، أي الخطاب في الأَنْتُم والخطاب الموجَّه إلى الآخر، إلى الأقوياء، إلى من لا يُفصَلون عن النّحناوية... وكان قد **سبق اعتماد مفردات تقنية** نفسانية؛ من نحو: الـ«تُ»، أي تاء المتكلّم (le «je»)؛ الـ «تَ»، أي فعل المخاطَب (لعِبتَ): (le «tu»). ثم وبَعدُ أيضاً: الـ«نا» الدالة على الفاعل، والـ«نا» الدالة على الإضافة إلى النَّحنُ (في: أفكارنا، تراثنا، مستقبلنا...)؛ والـ «هُمْ» الدالة على ما يضاف إليهم، أو يعود لهم ويَخْتصّ بهم، بالآخرين...

* * *

1 ـ هذا الكتاب، في طبعته هذه، يُشدِّد على أنَّ الأوالية التَّحَدَّويةَ، التي تتلخّص بأنها تعني إرادةَ المجابهة والعقلانية والواقعانية، قادرةٌ على أن تكون أداةَ إنتاجٍ، ومنهجَ محاكمة، ورؤيةً نقدية إقلاقيةً وتساؤلية. فليس اللامباشر والدفاعي، التعويضي وأشكاله أو حالاته ومشابهاته من الاستجابات الناقصة الجزئية، سوى ردود الفعل المتميّزةِ بأنّها منجرحةً وعطوبةً (را: القطب الدفاعي في الشخصية الفردية كما في النَّحْناوية).

---

(1) على وَزن: إناسة(عِلم الإنسان).

(2) على وَزْن: نَبويّات (عِلم النّبوّة)؛ سياسيّات (عِلم السياسة)؛ اقتصاديات (عِلم الاقتصاد)...

2 ـ إنَّ **الشخصية** التي كانت تنمو وتمتصّ روح الحداثة، وخصائص المعاصَرة، في أواسط القرن العشرين، تُدرَك اليوم، على صعيد الفكر والوطن والأنا والنّحنُ، بمثابة الشخصية الناضجة. تمتّعت أو انمازت هذه، داخل الدار العالمية للعقل والإنسان والسوائية، بالقدرة والمرونة على حلّ مشكلاتها مع الذات والآخر، وفي الحقل وأمام المطلق والمستقبل.

لا تَحْجُب تلك النجاحات في التعلّم الحضاري، وفي الاستيعاب والتجاوز، اضطراباتٍ وانجراحاتٍ في مجالات كثيرة (كالفعل السياسي، والبُعد التكنولوجي). كلُّ ذاك سَويّ؛ فالتكييفانية الإسهامية، تلك التغييرانية أو الرُّشدانية، التي تحقّقت في الذات العربية، لم تكن فكرةً مطلقة، أو جوهراً، أو أَيْسَةً. . . فهي، تلك النقداتية الاستيعابية الإسهامية إنجاز؛ وهي تَحَققٌ، و«تَفريد»، وعافية حضارية منيعة. لقد كانت عملاً حضارياً متشعباً، شاقاً[1] واستراتيجياً، عميقاً واسعاً. والعمل يعني أنّنا نَعْمَل على الإنسان، وأَنَّ الإنسان يَعْمل نفسَه إذْ يعمَل. . . وذاك لا يخلو في الواقع، من التعب والألم، من المأساوي والمُحبِط، من الأخطاء والنقائص والشرور، من الضعف والخذلان والمرارة؛ بل ومن الهزائمِ التي ننكرها، وكذلك التي يُقرّ بوجودها الجميع.

(1) را: صعوبات ومخاضات التعلّم الحضاريّ؛ عِلم التعلّم والاسهامات في الحضاريات.

إبانة

1 ـ هذا الكتابُ يعود إلى فكرة نشأتْ في رحاب مجلة «**الباحث**» التي كانت تَصدر في باريس. فبعد أن أشرفتُ على عدد خاص بالتصوف، ما زلتُ أعُدّه موفَّقاً نافعاً، كان عليَّ الإشرافُ على عدد آخر يتناول التيارات الأيديولوجية المتصارعة على الحلبة في بيروت. وبدا ذلك العدد المتخصِّصُ قريباً من أن يكون متمحوراً، أيضاً وبوضوح، على العالَم الفكري الاختلافيّ لمجموعة من الأساتذة في الجامعة أعطوا للمجلة، للحلبة المذكورة، وقتاً واهتماماً. . . تلك المجموعة كانت تُمثِّل ـ دون اتفاق مسبق ـ اتجاهاتٍ متضاربة: فهناك لكل تيارٍ أو أيديولوجيا رجلٌ؛ لكنّ الاتفاق رَسا على أنْ تبقى الساحة، ومن ثم الحوار، بمستوى رفيعٍ إذْ الأهمُّ هو أن تكون أكاديمية، بحثية، تَحْتَرِم الاختلاف التضافري ثم القلم المنهجي. . . لم تبقَ المجلة على الحال المنشود؛ غَرِقت، كالحوار والديمقراطية والحريات، في ثنايا الغول.

أردْتُ للملفّ، الذي شئنا تخصيصه للعوالم الفكرية المتناقشة بالقلم ثم بالسلاح، أن يكون متعدِّد العقولِ أو المواقف حيال المجتمع والآخر والذات. وأردتُ أيضاً أن يكون التحليل منصبّاً على حالاتٍ عينية ومُفْرَدة، وليس على عموميات ونظريات؛ على أشخاصٍ في كُتُبٍ، أو في أدوارٍ لهم، وليس على تيار ضبابي أو حركة عريضة؛ على ما هو فكر وبحثٌ ونَظَرٌ فلسفيٌّ، وليس على ما هو «شِبه سياسة»، وإنشاء وأيديولوجيا. هذا، مع الوعي بالصعوبات والاختلافات في كتابة التاريخ، وفي تحليل مناهج وصياغة التفسير والفهم والتأويل.

2 ـ ثم دارت الأيام. . . وبعد سنوات رجعتُ إلى الفكرة القديمة، ورجَعَت إليَّ أفكار. وهكذا لم يكن صعباً، ولا ثقيلَ الوطأة، العودةُ إلى الملفّ القديم: إضافاتٌ معرفية، تعديلاتٌ منهجية، تَغْييراتٌ هي حذفٌ وما إليه، إعادةُ قراءة متأنية، تركيزٌ على مواقف وعلى أشخاصٍ اعتبرتهم ينوبون عن جماعة؛ ويجسِّدون الدفاعات

التي تَشيع عند الخطر في الحلبة، وفي نفوس المتحاوِرين أو الزارعين، المتنافسين أو المتصارعين.

3 ـ في قلب الحلبة، يُلاحِظ الدارسُ أنّ الميولَ العدوانية عنيفةٌ بحدَّتها وعمقها؛ فالشدّة في الكراهية المتبادلة تاريخيةُ الجذور، عريقة. وليس القلمُ، في ذلك، سوى أداة قتالية. والحقدُ يَتَمَظهر بحيث يطغى أحياناً على النظر المنهجيّ، ويَطْمس العقلانية، ويمحو العواطف الإيجابيةَ أو الوجدانيات الرهيفةَ والعلائق الرقيقة. سوف نرى أنّنا قد ابتعدنا هنا، ما أمكن، عن الشائع تسميته أو وَصْمُه بالمهاترات؛ أي حيث التهمة والردّ، ثم الردُّ على الردّ، بفظاظةِ وسلبيةِ مَنْ يهاجم عدواً، أو يَبْغي أن يَقتل ذئباً، أي أن يفترِس ويَلْتهم.

* * *

1 ـ قلتُ إنّ هذا الكتاب نما متشعّباً؛ وهو ابنُ ملفّ، بل إنّه مجموعةُ ملّفات هي هنا بمثابة الفصول. لم يكلّفني وقتاً طويلاً، وساهم معي فيه غيري؛ لَطَّفْتُ هنا وهناك، ووقفتُ مع المُراقِبين الصامتين، المتفرّجين تارة؛ وانسحبتُ تارةً أخرى. فهناك سلوكاتٌ فكريةٌ مباشرة؛ والتي هي غير مباشرة كثيرةً قد تكون.

2 ـ لعلَّ بعض هذا العمل، إنْ شئنا التبسيط السريع، يؤمن بمبادىء تفسّر تطور الفكر: يعني أنَّه في مقابل المتشدِّد يَبْرز نظيره؛ وأنّ الفعل الآنيّ استجابةٌ على مثير؛ وأنّ الأيديولوجيا أو الفكر عموماً انعكاسٌ معقَّدٌ تفاعليٌّ لوقائع؛ وأنّ الرغبة والوعي لا يخلقان وحدهما الأحداث، ولا يغيّران مجرى التاريخ. فمثلاً، قدمتُ عمر فروخ عَيِّنةً تُمثّل تياراً؛ وقلتُ إنَّ دور ذلك الرجل وسلوكاته تعبيراتٌ عن رغبة جماعية واعية... فهنا يَظْهر ممثِّل مؤسَّسة أفرزت رجالاتها، ونَظَّمت أفكارَها، وترجَمت طموحاتَها المرتكزة على تاريخ طويل، وواقع متململ، ونرجسيةٍ مجروحة[1]. إنَّ فكر فروخ فكرٌ جماعيّ مرغوب: فما قاله عن أبي العلاء، أو عن أبي نواس، هو

---

(1) سنرى أنّ هذه الأواليات عينها تَصْلح بصدد القول في فؤاد أ. البستاني المعتبر هنا بمثابة العيِّنة الممثّلة للتيار المتشدِّد الآخر، أي المناقِض تماماً للتيار «الوطني» أو الصِّراطي. كما هي تَصْدق، بالطبع، على الفرعونية المجدَّدة أو الفرعيات الأخرى المشابِهة.

قولٌ يرغبه تيارٌ وجماعة، وطنٌ وتاريخ. وما يتمنّاه ذلك الشخص للنّماء العربي، أو للمستقبل، هو هو ما يتمناه تيارٌ وجماعة، عقلٌ ووطنٌ، أيديولوجيا وتاريخ. ذلك أنّ النزعة للتوحيد، والتوجُهات القوية الواضحة إلى إقامة الإنسجام العامّ وتغليب الأكثرية، هي نزعة وتوجّهاتٌ عريقةُ الجذور ومتينة النُسغ والزَّخامةِ إنْ في الفرد العيِّنة، أمْ في التيار الممثَّل بها، أي في التيار الأكثري (العربي الإسلامي، العربي القومي، النّحْناوي الوطني، الجذعيّ). فبين الفرد والحقل يقوم اندماجٌ. ونلحظ التَذَوُّتَ والتماثل بين الشخصية والجميع: امتصَّ الطرفُ الأول الارادةَ والأمنية؛ وقَدَّم الطرف الثاني الأسبابَ أو الحقل والشروط، بل والاندفاعة والخميرة.

يتساءل بعضُهم؛ واعترض، أصلاً، نَفَرٌ. هل يستحق عالَم فروخ أن يُعَدّ خَزعة تلخِّص تيار العقلية الأكثرية في لبنان، أو أن يُعَد عُمَر ممثّلاً لذلك التيار؟ هنا كنتُ أسكُت. لكّني أرفضُ بشدّة اللغطَ والقسوة، أو السلبيات والتجريحاتُ التي قد تُثار أو تُستثار، تُسْقَط أو تُحَمَّل فتُلقَى على موقفٍ هنا أو تفصيلةٍ هناك، على ردّ أو على بَسْط.

ليس الجديد هنا كثيراً؛ وسنرى أنّ عبارة «والكلام من هذا القبيل مبذول» كثيرةُ الورود[1]. يعني هذا أنّ بعض ما قلناه معروفٌ حول بعض المواقف؛ ولا سيما في السياسي منها، ذاك الذي لم تهمُّنا ملاحقته المتعمِّقة المتواظبة.

3 ـ الحاصل الفكريُّ هنا يَظهرُ استجابةً وانْقوضة: فالمثير للصّراطِيِّ سلبيٌ هدّام؛ والمقصود الصّراطي يحمل أسماء كالتطوير والتحديث، ومَطلب العصر، وروح العصر، وروح الحضارة الراهنة؛ والأطروحةُ تَدّعي أنّ الماضي كالحُ، والزمانَ متغيّرٌ، والقديمَ غير صالح ولا حَسَن. على ذلك المثير كانت استجابةُ تيار الأكثرية، وأتت انقوضَتُه حلولاً وتجديداتٍ مَبْنيةً على الأطروحة التقريظية. هذا تبسيط؛ لكنه نافع. نعم! لقد قلنا ذلك. وإعادة التيار الأكثري إلى تلك الأُخْطوطة تشويهٌ ومطاعن. فالقضية أوسع؛ إنّها أغنى. بَيْدَ أنّنا بحاجة إلى تلك الكمَّاشة حيث المثير والاستجابة لالتقاط عناصر كثيرة، ولقراءة التيار وأسئلته، وعقله أو أفقه وميادينه:

أ/ فنحن إنْ أخذنا الشعر، على سبيل المَثَل، عند فروخ[2]، أو مَنْ هم من

---

(1) يَصْدق القول ذاته بصدد العيِّنة المناقِضة، والأطروحة أيضاً.

(2) كان المقرَّر أن يكون زميله، محمد علي الحوماني، ذلك المَثَل أو الشاهد.

مِثْله، وجدنا في ذلك القطاع أفكار التيار الوطني وديوانه ورؤيته الصراطيةَ للعالم والحياة والتاريخ. كما أنّنا نجد أيضاً، عند التحليل والتحرّي، أنّ المواقف الرسمية ردودٌ على المخاضات والرَّضّات التي رافقت ولادة ظاهرة القصيدة الجديدة أو الشعر الحرّ. الشعر «الحديث» مُثيرٌ؛ أمّا الاستجابة فتأتي على شكل دحضٍ أو رفضٍ من جهة، وعلى شكل تمسُّك بالقصيدة المعهودة من جهة أخرى. يضاف فوق ذلك، أنّ في الفصل المكرَّس هنا للشعر يلتقي القارىء بالتغيرات التي تَعرَّضَت لها وامتصّتها القصيدةُ العربية الراهنة: فالشعر الراهن يقترب من التفكير الفلسفي أو من النظر في الحال والمآل، وتغتني القصيدة الواحدة إذْ تَنْبَني على أكثر من قافية أو وزنٍ أو موضوع. وصارت القصيدةُ الجيّدة، اليوم، تخضع لمقاييس شكلية ومعنوية: ليس جيداً كلُّ ما يَتَخَلَّى عن القافية أو الوزن؛ والشِّعر الجيّدُ ليس منتوج المحدَثين والمتمردين؛ والشعراء الجيِّدون ليسوا أولئك الذين يَرْفضهم تيار الصراطيين. القضية الشعرية الراهنة ظاهرةٌ ثقافية اجتماعية، ولا يقلِقنا إنْ كانت بِنْتَ مزاجٍ شخصي، أو رغبةٍ تهديمية، أو انتحاءٍ رفضيٍّ للتراث العربي. ونعي أنّ نقائص العمارة الشعرية الراهنة كثيرةٌ؛ إنّها كثيرة جداً. بَيْد أنّ تلك الكثرة من المساوىء لا تحجُب الإيجابيَّ وعِدّةَ حَسَنات، ولا تعني عدم وجود مساوىء في مبنى ومعنى بل ووظيفة الشعر القديم.

ب/ يقع **النقد الأدبي** عند تيار الأكثرية في مخلَبيِّ الكمّاشة التي بها نلتقطُ بعض النظر إلى الأدباء العرب: فالمخلب الأول هو المثير الذي يمثّله المغالون في الثناء على هذا الاتجاه التجزيئي أو ذلك الثناء الذي يقترب من الطنطنة أحياناً كثيرة. هنا، في مجال النقد الأدبي، قَدّمتُ عيّنة. ويُترك الحُكم النهائي للمزيد من الدراسات المُحْكَمَة التي تلي هدوء الانفعال، ومن المنهجية الأقرب إلى القراءة التاريخية والمحاكمة النقدية.

ت/ إنّ المبالغة ميزةُ التيارات الفكرية في لبنان، وصِفةٌ موجودةٌ في كل قطاع أدبي أو تاريخي أو اجتماعي... والتشدد، إنْ لم نَقُل كلمة أو نعتاً أخفّ وقعاً وأقرب إلى الاعتدال، يطال الشعر؛ بل وأيضاً الكلمةَ العربية، والتعبير، والصياغة أو الأسلوب. وفي النحو، وكتابة التاريخ، والتعليم الديني، تقود التيار الأكثريَّ نظرةُ الخائف من الانفلات أو تَحْكمه حركةُ لاقط الماء بقبضة اليد. لا بأس إنْ كان

التجديد، بحسب ذلك التيار، محافظاً على الشخصية والمعهود؛ وإلا فالتجديد المغربِن، بحسب ذلك العقل الجذعيّ، زيف وتزييف، أو هدمٌ ونيّة سيئة. الحذر واجبٌ، والحيطة فَرْضٌ: في كلِّ إنسان نجد تلك النزعة للحذَر، ونجدها في كلّ عائلة، وكل مجتمع؛ وفي كلّ الحضارات. فهنا نزعة تفرضها الطبيعة؛ وهي نافعة، وجزء من الوجود. لكنّ الحِدَّة هي التي تختلف، وليست الطبيعة. ثم إنّ الفكر الناقد هو الذي يُحاكِم ويفَكْرِن تلك النزعة المنغرسةَ في الوجود، والتي تحافظ على البقاء، وتتمسك بالقائم احتماءً أو طلباً لاستقرار وخشيةً من التخلخل.

4 ـ تَظهر أوالية الدفاع عن الأنا التاريخية متضخمةً في التيارات المتشددة، فالنحنُ هنا مهاجمَة ومنجرِحةٌ تفتش عن وسائل للاحتماء والاستقواء. وتلك الأوالية تقف في وجه أوالية معاديةٍ لا تُهاجِم فقط، بل وتسعى للوقوف المعتزّ أو الأحادي على الساحة. وبين تلك التيارات المتشددة تقوم سلالم، وهناك بينها توافقٌ في المنطق الداخلي أو في البنية التحتية. ولا نُفَصّل؛ فكلها متصفة بالأنانية، وتقديس مفاهيم محدَّدة، والاستعمال الاستنفاعي والمسبق للتاريخ والأيديولوجيا، وللرغبات الناقصة اللامشبَعة والمتعصّبة.

5 ـ تَرِد في هذا الكتاب شخصياتٌ كثيرة تتقدّم على المسرح بصدد بَسْطِ رأي، أو دحضٍ آخر؛ ولغاية توضيح السياقِ والتيار. فمثلاً يكون **عبد الله العلايلي** بطلاً أو شخصية أولى في المجرى العام؛ هو ممثل لتيار متمرِّد متشدِّد. لكنّ التشدّد المقصودَ هنا يقع في أقصى الطرف الثاني من العقل الواحد عينه، أو هو القطبُ الآخر المناقض داخل التيار الأكثري نفسه. كلّ منهما يجلس عند طرف الخشبة: يرتفع هذا فينخفض ذاك، وبالعكس؛ فهما لا يلتقيان. إنّ العلايلي متشدد هو أيضاً؛ إنه متشدد في الانفلات، أو الانفلاش. وأن يُنْعَت بالتشديد منطقٌ أو ممثِّل التّحرُّر، فذاك جائز ومقبول. ففي اللغة يَبْتَعد العلايلي عن الشائع والعام؛ وهو في تلك الحالة المتفرِّدة يَنْفرد أيضاً في تفسير الوحي والمعجزة والنبوة والألوهة. ويُدهشني أو يثير الاهتمام والفضول العلمي قدرةُ ذلك العلايلي على أن يكون ما يريده، وعلى أن يصل بطرائق تأويلية إلى مقصوده المرسوم مسبقاً والمتميّز! فإذا فَتَّشْتَ عن دعوات تحرير العربية من الأثقال وجدتَ في **العلايلي** رائداً لا يخاف الايغال ثم التصريح. ويدعو بثبات وثقة مفرطة في النفس إلى كتابة القرآن بحرفٍ جديد؛ وإلى ما يشبه أو يقرب من

العامّية، وحتى إلى تَرْك القرآن واللغة القديمة للمتخصصين أي إلى أن نَفْعَل فعلة أمم الأرض (اليونان، الإنكليز، الفرنسيين) إزاء لغاتهم القديمة. وإنْ كنتَ متحزِّباً منحازاً إلى المظلومين في التراث وفي الحاضر، فرداً كُنتَ أو حزباً أو عِرْقاً، فستجد في **العلايلي** نصيراً حنوناً. وإنْ كنتَ تفسر الألوهة نفسانياً، أو لفظانياً، أو تتركها للمختصين وتدعو لأن نهتمّ فقط بما هو هنا وعلى هذه الدنيا، فستجد، بَعدُ أيضاً، في **العلايلي** مفكراً سبق إلى ذلك؛ وأَعْلنه ورسَّخه. وإنْ شئتَ لَطْمَ العربية وعجنها حتى تلد وتتكاثر، فسيكون **العلايلي** هناك أيضاً ينتظر مجيء آخرين كي يحرثوا في حقله. . . وهكذا يُعَدُّ ذلك المفكّر المختلف الرافض داخل التيار المتشدد. هذا، رغم أنّ الكلمة قد لا تكون موفقة؛ إذْ التشدد هنا هو، مثلما مر، في التحرر لا في التمسك، أو في التخلي والتَّرْك والطرد، وليس في الجذب والاحتفاظ والمعهودية والتكديس. وفي ذلك يلتقي العلايلي، بدون قصد وفقط عند نهاية التحليل، مع بعض التيارات غير المحافظة، والانسلاخية التقطيعية، في مجال الذات والذات الأخرى، ضمن النّحنُ المشتركة الكبرى (الصّراطية).

6 ـ أُخذ داخل التيار الأكثريّ **زكي النقاش**؛ كتب قليلاً لكن بعناد. لم يَكتب أفكاراً في العلمانية، أو في تطوير أيديولوجيا الحزب القومي السوري. فالأهمّ لموضوعنا هو ما كُتِب، وأهمُّ ما يُكتب هو ما يُكتبُ على شكل نسقٍ، أو في بنية عامرةٍ متماسكة. ربما أسفتُ لأنّي أعطيته هنا أكثر مما يَسْتحق (اعتبرتُ، منذ الثمانينات الماضية، عادل ضاهر ممثِّلاً بديلاً)؛ ولم يُبدِ فروخ امتعاضاً أو احتجاجاً.

7 ـ وإذْ نحن رأينا أنّ التيارات تتشابه في منطقها وتحتياتها وشكلياتها، فإننا نضع داخل التيار الواحد كثيرين متنافرين: هنا وضعْنا ضمن المتشدِّدين كل تيار متعصّب؛ وكمال الحاج، وفؤاد أ. البساني، ونَفَراً ممن يشبههم. إلاّ أنّ القضية هنا تظهر «سياسية»، وغير جديرة بأن تُرْفَع إلى مستوى النظر المجرد والبحث الموضوعي. ولذلك كان مَسّها سريعاً؛ فقد تَعَرَّضْتُ لها عبر رفضِ الاعتدال عند الأكثري لها. وهكذا فنحن نعرف هنا عقل كلٍّ من الاتجاهَيْن المتخاصمَيْن بطريقة غير عادلة، لكنها طريقة كافية أو تقتصد في الكلام ولا سيما إذا كان الوعي بها حاداً مستنيراً. وفي جميع الأحوال، فإنّنا لم نكثِر الكلام في ذلك المجال المبذول إذْ تعرفه الصحافةُ باتقانٍ وتكرار؛ بل ولأنّ موضوعنا ليس كلّه سياسياً، ولأنّ النقاش

هناك ليس حواراً بل تصارعاً وتلاكُماً. وينتقد هذا الكتابُ الموقفَينْ: إذْ رأى فيهما ظاهرةً اجتماعيةً سياسة تشيع في الحضارات الراهنة للإنسان، واتّجاهَيْن أو توجّهَيْن تغذّيهما مشاعر جماعية تبحث عن هوية لِعِرْق مزعوم أو لطائفة دينية أو لأقليات. إنّ نزعةً للانفصال تسري اليوم في مجتمعات غربية وشرقية وأفريقية كثيرة؛ تُقابل ذلك رغبةٌ للأكثريات بالجمع والإنضمام والتشميل. وحلُّ تلك المعضلة لا يكون عندنا، وهناك في بريطانيا أو فرنسا أو الاتحاد السوفياتي السابق أو الولايات المتحدة الأميركية، بقنابل الكلمات أو بالطائرات. فالتاريخ هنا يُغذّي المشكلة: يرفدها بمزاعم تارة، وبوقائع (؟) تارة أخرى. أما المحرِّك فهو صورةٌ للمستقبل لا تكون دائماً في مصلحة راغبيها، ولا تحقّق الكَمْلَنَة المتخيَّلة المرجوة، ولا تتأسَّس على أكثر من أواليات دفاعيّة تُحرِّك الأقَلّيَّ والأكثريَّ على السواء.

* * *

1 ـ أَزحْتُ، ولا أقول حَذَفتُ، لأسباب عديدة، فصلَيْن: أ/ الأول حركةٌ قَلَمية تجعل من اليهودي الصهيوني قابعاً في كلّ مكانٍ ومن ثمت تُفسّر كلّ شيء بالوجود الشرير القدير لغاصب حضاري. وقد أخذتُ فكر محمد علي الزعبي[1] ممثلاً لتلك الحركة التي تُبالغ وتُبسِّط فَتُخِلّ حتى في فهم تساكُن الذات ومكوِّناتها مع الذات الأخرى، وفي تفسير المأساة والمستقبل والتاريخ. ب/ وكان مما تأجَّل التفصيل فيه إشكال أهَمّ وأقدر يرى في الأيديولوجيا الإسلامية منقِذاً للبشرية، وملاذاً للإنسان، ووسيلةً وحيدةً لاستمرار الحضارة... ثمةَ في كتابات جماعةٍ مُعَصرَنة إثراءٌ لتلك النظرة؛ وتعميقٌ للبُعد الشمولي في الإسلام؛ وتَسطيعٌ لجانبه النضالي الملتزِم بالإنسان المستضعَفِ؛ وبالمجتمع الباحثِ عن تخطّي التخلخل، وتحقيقِ الصورة المُعِدَّةِ لمستقبلٍ يَزخر بالثورات الناجعة التغييرية؛ وبالجماعة الراغبة بالتماسك والانضمام، وبالحوار الداخلي والتقدم المتكامل المتنوّع[2]. لا يحقّ لأحد أن يلغي هذه النظرة الفلسفية الرّحبة العالمينية للدين؛ لكنها ـ بحسب تحليلاتنا وخبراتنا ـ غير كافية ولا هي مستنفذة.

---

(1) را: أدناه، الفصل الخاصّ به (الفصل 12).

(2) را: فلسفة الدين، في: زيعور، ميادين المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر، دار النهضة، 2005.

2 ـ بدا أنّ توتر الذات يزداد حِدَّةً وشدَّةً كلما رغبنا في تحقيق هدفنا أي دراسة كلّ التيارات المتشددة راهناً: الديني منها، والطائفي، والكلّي التجميعي (وهنا مواقف كثيرة)، والجزئيّ ثم التقطيعي. ولعلّه من غير اليسير أن نأخذ بالخطة التي تتناول كل تلك التيارات، حتى لو أخذنا كل تيار متمثلاً بشخصية واحدة في كتابٍ لها واحد. لذلك، ولأسباب أخرى، مال بنا الرأيُ إلى أنْ يكون التيار الصراطيُّ المنطلقَ والمركز، بل والمنظورَ الذي من خلاله وعَبْره ندرس الموضوعَ العامَّ الذي هو الفكر الراهن مقسَّماً إلى تيارات، والتياراتُ مقسَّمةً إلى درجات، والدرجاتُ مُجسَّدةً بشخصيات، والشخصياتُ ممثَّلةً بكتاباتٍ ورؤياتٍ ومواقف حضارية.

3 ـ أتوقّف قليلاً، في هذا التقديم، وقبل الدخول إلى رواق العمل، عند نقطة: تطورتْ أطروحاتٌ كانت قلقةً على الذات ومكوِّناتها. . . ومع أنّ الأسباب معروفة، أو تُعْرَف بلا كبير عناء، فإنّ الظاهرة تعبير عن واقع اجتماعي ثقافي وعن تصارع تيارات. ثم إنّ النقطة الأهم، أو التي تهمني هنا، هي أنّي أتفق كثيراً مع «الخَطّ العامّ» وأسئلته وموضوعاته؛ وليس مع طريقة تفكيره. وفي بَسْطي لبعض مناحي عالمه كنتُ أُقطّع وأُخْضع لآرائي الشخصية. فأنا، مثلاً في بحثي عن نظرة فلسفية للإسلام أو عن **الإسلام الفلسفي المستقبلاني** التقيتُ بنظرية ذلك التيار ومقاله في **الإسلام الناصع**. بل إنّي بَحَثتُ مع عُمر فروّخ في نظره إلى الإسلام؛ فتباحثنا معاً، وأكثرنا من الحوار والركض. ثم بدا أننا اتفقنا على أنه يتوجّب عليه كتابة الأعمق والمزيد من مقالاتٍ في الإسلام الحداثاني، وإعدادِ تفسير معصرَنٍ للقرآن، وتوضيح فلسفي وعلمي للنبوة والمعجزة والوحْي، والمنسوبِ إلى «أنبياء» اليهود في التراث الشعبي والفولكلوريات حيث بقايا من الاعتقادات الخرافية والمزاعم والترهات وإغفالٍ للكلام عن «أنبياء» العرب المتحدِّرين من هَاجَر وإسماعيل. كِلانا، استدعينا هنا، من باب ترابط الأفكار واستدعاء المعاني لبعضها البعض، السخرية أو الانتقادات التي تُردّدها الصحافةُ اليومية والوعي السياسي الناضجُ عن وقوف بعض النظم السياسية «المَيْليَّة» عند قشورٍ تُنسَب إلى الإسلام حينما يُطلب للتطبيق تغطيةً لا حقيقة. وهنا كنا نختلف حول الحل والمستقبل: فأنا أقرب إلى إبقاء الدين بعيداً عن السياسة؛ والصراطيُّ يَسْخر من تلك التطبيقات للإسلام ويدعو لتجاوز القشور أي إلى المزيد من التطبيق الصادق النافذ إلى الأعماق والراغب حقاً في بناء مجتمع الشَّبَع

والتكافل وِفقَ روحِ العقيدة؛ ثم وفق الحقوق الراهنة للمواطن. هذا مَثَل؛ وكنّا ـ أنا و«العقل الصّراطيّ» ـ نختلف على ظواهر أخرى: هو غير معجب بأسلوبي في الكتابة، ولا باقترابي الشديد من العامّيات والهموم العواميّة الحياتية، ولا. . ، ولا. . . وربّما ستكون بعض انتقاداتي له، للتيار الأكثري، للعقل العامّ، في هذا الكتاب غير موفَّقة ولا واقعية. بل وأنا أعتقد أنّ في بعض إلحاحاتي على ما أراه في الإستراتيجيا «الصّراطية» غير محظوظٍ، وغير متين، قساوة. وهذه القساوة على هذه المواقف أو العقل أبديتُها أيضاً في صدد ايديولوجياتٍ فرعية وأخرى تجزيئية ابتعادية.

4 ـ ليس من المتوقَّع أن أكون هنا مَدّاحاً هَجّاءً، مقرِّظاً مدافعاً؛ ليس ذلك عملي، ولا هو صفةُ الدراسة والدارس. ولن يتفاجأ أيُّ صراطيٍّ إذْ قد يرى هنا ما لم يُعْجبه، وبعض ما لم يوافقه، بل وبعض ما قد يظُنُّ أنّي لم أستوعبه جيّداً أو لم أدرُسه بعمق. في جميع الأحوال، أنا أعتقد أنّي لم أقدِّم الدراسة المستنفِدة، ولا الصورة الساطعة. فعملي يبقى مُدْخِلاً؛ ثم هو الأوسع. وأتمنى له أن يكون الفاتحة لمكتوباتٍ تكون أشمل عن فكر مَثَّلَ مرحلةً، وعن مرحلة متجسِّدة في فكر. ففي قراءة الفكر «الوطني»، أو العقلِ الأكثري، قراءةُ أماني أمة، وهمومِ وطن، وتطورِ المَدَنيات ثم مشكلات إجتماعية سياسية. وسواء اتفقنا مع ذلك الفكر، أو كنا من غير المتحمسين لذلك النوع من التحليل، فإننا نحتاج إليه لمعرفة التاريخ الأيديولوجي والفكري، والوعي الصراعي الدينامي، والعقل العام والمدَني، والشخصيةِ الغرارية وتجاربها النمائية والتربوية.

* * *

1 ـ لقد سهّل الجيلُ السابق من مؤرخي الأيديولوجيا والفكر كما المَدَينات والفلسفة، أمام مَنْ هم اليوم يعملون في حقل الفلسفة والنظر الأعمّ في الإنسان والأمر والمجتمع، الحراثة. فقد صار اليوم متوفراً، مقبولاً، البحثُ في المشكلات الفلسفية العامة، وأدوات النظر، وأنساق القيم؛ وذلك انطلاقاً من الواقع الراهن، أو استناداً إلى التاريخ. لم يكن ذلك موفوراً أمام التيار الأكبري في مراحله الأولى! لذلك يكثر فيه المتفلسف المتمحورُ حول **تاريخ الفلسفة**. ولذلك أيضاً قد تقلّ فيه الأبحاث الفلسفية المنطلقة من الوجود الراهن في علائقه واحتمالاته، والناظرةُ إلى

الغد أكثر من انصبابها على الماضويات. بل ومن اليسير أن نلاحظ كلَّ الذي طرأ على تفكير التيار الأكثري في لبنان، وعلى طرائقه وأسئلته، شأنه العام ورهاناته.

2 ـ ولعلّي لا أكون مُبالِغاً إنْ قلتُ إنّي ساهمتُ في توجيه قلم بعض الزملاء ـ الزعبي وغيره ـ إلى بعض النقاط. كما أكشُف، الآن، مطمورات إعجابي بكُتب فروخ المتأخرة، من مثل: الإسلام والتاريخ، حيث تتجسد نظريةٌ أردتُها متطورة تتقدَّم في إطار فلسفيّ منفتح على الفكر العالمي الراهن. ففي ذلك الكتاب تنبسط أمامنا نظرةُ الإسلام الرحبةُ الرحماء التكافلية إلى الإنسان، والتاريخ، والألوهة، والمجتمع. ونلحظ التطور والانفتاح على الكوني في دراسات لفروخ أخرى: تجديد التاريخ، العائلة في الشرع الإسلامي، ومقالاته المتلاحقة عن الإسلام الناصع حيث اتساعُ النظرة للطوائف والفِرَق، واحتضان خجولٌ لآراءٍ ديمقراطيةٍ واجتماعيةِ المضمون. وللتفصيل التوضيحيّ هنا نحيل إلى الفصول التالية لا سيما المخصَّصة لإعادة تفسير النبوة والمعجزة.

3 ـ وأسهمتُ، بَعدُ أيضاً، في تطوير خطاب آخرين؛ فقد أَصْررتُ على أن يكون قول أحد الأصدقاء النافذين قولاً موجَّهاً إلى الجميع، وليس إلى طائفةٍ أو فئةٍ جزئية، وقولاً إنسانوياً مدفوعاً بحق الاختلاف، وبالحرية والفكر المسكوني، وبالعقلِ الكوني، والمقالِ الموجَّه للإنسان بغضّ الطرف عن لغته وأمته، عرقه أو تاريخه.

4 ـ قلنا إنّ هذا الكتاب مدخلُ دراسةٍ للإنجاز؛ ومحاولةُ توضيح تياراتٍ متصارعة. ولقد قلتُ إنّ التيارات المتشدِّدة مجسَّدةٌ في: أ/ النظر إلى الإسلام على أنّه وحده حمّالُ الإنسان إلى المستقبل المؤنَسَن. ب/ النظر إلى الصهيوني، والأميركي، على أنّه مَصْدر كلّ تحريف وشرّ وهَمّ، وأنّ قتاله يكون بالتعصب الديني وبمنطلَقٍ أو بمنطقٍ ديني متشدِّد. ت/ النظَّر إلى اللغة العربية على أنها أكمل اللغات وأقدرها. وهنا يُطلق الحكم المُبالِغ عينه على الخطّ العربي، والكلمة العربية؛ ومن ثمت يُرفض أدنى تعديل أو تطوير. ث/ النظر إلى التاريخ الإسلامي على أنّه كان باستمرار لمصلحة أيديولوجيا شمّالة، وسياسةٍ تُغطّي واقعاً راهناً وتُشبعُ تخيلاتٍ سعيدةً بمستقبل خاص يُعَدّ له. ج/ النظر إلى الأمم أو إلى فئة على أنها ذات اقتدار، وإلى أخرى على أنها مقيَّدة بمسبقاتٍ فكرية وعقلية واجتماعية: هنا نجد آراء

بعض المتعصبين، وأحكام المنجرحين داخل الكُلّ ومن ثمت آمالهم في التعويض وتحقيق التَّبَلْسُم. ح/ النظر إلى نفسيرات النبوة وملحقاتها ومشتقاتها على أنّها بِنْتُ إشكالية لفظية أو مَرَض في اللغة؛ وهنا يكون التشديد على أنّ الكلمة مفسِّرٌ وحيدٌ وكافٍ، ومن ثمت فإنّ كل إصلاح في العقلية أو المجتمع يستلزم إصلاح اللفظة. خ/ النظر إلى الجزء بحيث يُهمَّش ما هو طائفة دينية فرعية أو جماعة جزئية؛ ويُنبَذ ما يُضعِف الكلَّ والأمة؛ هنا يُرفَض كلُّ تيار يقف ضد التشميل والتوحيد، ويَسلُخ أو يُفَرِّق.

* * *

1 ـ ثم ماذا بعد ذلك التسويغ، ومحاولاتِ التغطية والتَّلَطِّي وراء تبريرات تكشف خوفاً مطموراً أو ما يشبه الخوف والتردد؟ لماذا لا نختصر فندعو إلى القفز فوق هذا التقديم المترجرج الحائر؟ أَجَلْ.

لكن بعد ما سبق، وهو كثير، أودُّ أن أشير إلى استعمالٍ هنا للأرقام العربية المتروكة. إنّها شديدة النفع؛ وأوضَح من الرقم «الهندي». لقد أتى استعمالها هنا غير كاف، مع أني كنتُ أفضّل أن يكون مستنفداً ومُلغياً غيره. كما أشير إلى استعمال غائيّ قليل، لكن شديد التعبير، لبعض القضايا الشخصية نظير طُرْفةٍ هنا، أو حوارٍ بسيط هناك، أو حادثة قصيرة معبِّرة هنالك(*). وهذا، على الرغم من أنّي حذفتُ مثل هذه الهنات والتفصيلات من السيرة الذاتية التي سنقرأها، أدناه، بقلم عمر فروخ.

2 ـ ماذا بَعْد؟ لقد أكثرنا! نعم! لكنْ قبل بلوغ الأسطر الأخيرة، من هذه الإبانة، علينا واجبُ الشكر. فأنا أُزجي الشكر المديد لمن أسهم معي في إعداد هذا العمل، أو في إنبات الفكرة، ثم في إيناعها وتثميرها. وأشكر عميقاً الزملاء القدامى

(*) والمقصود بكل ذلك هو، هنا وفي كتبٍ لنا أخرى، الشَّدّ إلى المحلي والشخصي، إلى تجربة المؤلّف، إلى توطين الفكر الفلسفي، إلى إضفاء اللون الذاتاني أو إنتماءات الهوية على الفكر والتوصيف، وعلى الفلسفة والتأرخة.

في مجلة «**الباحث**»؛ ومنهم المنظِّرون والمتناظِرون: سمير شيخاني، فؤاد رفقة، عادل ضاهر، عادل فاخوري، جورج زيناتي، نعيم عطية... وحتى لا نطيل اللائحة فإنّ المتحاوِرين المختلفِين الآخرين هم: سُعاد الحكيم، أسامة عانوتي، مهدي فضل الله، محمد عبد الرحمن مَرحبا، إحسان عباس، علي مقلّد، محمد رضوان حسن. ففي نفسي لكلٍّ هؤلاء، ولكلٍّ من هؤلاء، قَبَسٌ من الامتنان؛ مع حزمةٍ من الشكر وأنوارِ المحبّة والتعاطف.



الفصل الأول

الصورةُ العامة للعقل الصراطيِّ أو للتيّار الأكبريِّ

1 ـ عملُنا هذا مدماك؛ هو رزيحة، او طبقة يوءمل أن ترتفع فوقها، رزيحات تعود كلها إلى مشروع «الفلسفة في العالم»؛ وتُعيد كلها إليه تغيوءاً لتعزيز أسئلته واستجاباته، حناياه وتلافيفه، قيعانه وقممه.

2 ـ هنا، إذَن، غرفة من مسكن «المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر» التي نقول إنها اصيلة وإسهامية، منتجة ومدخرة؛ ولها ميادينها وأعلامها، مجالها وسماتها، أجنحتها المكرسة وشخصيتها المتميزة والعلمانيةُ النقدية داخل الدار العالمية للفلسفة والفكر العاميني.

3 ـ والفلسفة هي، بحسب تلك المدرسة، الشورانية والحرية، العدالة الاجتماعية والمساواة؛ وهي علم العقل وعلم الخير؛ إنها القطاع المفاهيمي والقطاع المتخيَّل، المقالي والحدسي؛ إنها النظرانية التي هي: العقل النظري؛ العقل العملي؛ العقل الجمالي.

4 ـ تكرست هذه الدراسة، وهي بالعينة أو بالخزعة، للتشخيص والإدراك، ثم لتحليلٍ تعقّبي متحرٍّ للتيارات الفكرية السياسية المتصارعة: وهكذا فقد عاينّا المطمور واللاواعي، كما الجارح والمنجرح، في داخل جسد أيديولوجيات تتحرك متشددة منقفلة؛ محكومةٍ بمنطق مناقضة التيار الآخر، وإبعاده عن

الصراطية، وإرادة إقصائه بل وحتى تلبيسه. كما كشفنا أنها مؤجَّجة موقَّدة بأواليات الإنشطار، والنكوص، والتعويض... أو بشتى ما هو دفاعي، قسري، غير مباشر، حيلي، ناقص...؛ وأنها، على نحو أهم، موجودة في كل دين، وكل طائفة دينية كانت أم اجتماعية أو سياسية...

5 ـ *هنا استخلاص لـ«قوانين»، وقيم تحكُم مسبقاً العلائقية بين النحن والأنتم، الأكثرية والأقلية، الذات الصراطية والفرعيات، ما نريد وما نستطيع، المرغوب والواقعي، الذاتاتي والموضوعاني...*

6 ـ *المستصفى هو أنه بين الذات عينها والآخر، المأمولِ أنْ يكون هو الذات الأخرى، يمكن أن تقوم علاقة حوارية أفقية تنتهض ليس من منطق التماهي، أو الذوبان، أو الإذابة؛ بل من منطق الاختلاف الحُر بين المكونات ضمن الوعي المشتركي، والنحناوية الضرامية المنفتحة، والتفاعلية المتواظبة المتناقحة.*

7 ـ *الذات الصراطية هي عقل الأكثرية ونقلانيتها، والتراث والوضعُ في الزمكانية الراهنة أو في الحقل (الشروط والأنا؛ معاً) الحاضرِ والحضارة المرغوبة الملاحَق تحيينُها. والذاتات (الذوات الفرعية، الفرعيات أو المقوّمات المكوّنات) هي المدرَكة بتفاعلٍ فيما بينها وفي الكل أو الوحدة؛ وهي «اختصاصات» مختلفة يرنوكل منها لأنْ يتحقق كذاتٍ حرةٍ تتفاعل وتتناقح مع الذات الكبرى.*

8 ـ *العقل الصراطي وطني مسكونٌ بالعمل، لمصلحة الأكثرية والوطن والمستقبل، مَدَنياً وسياسياً، إقتصادياً وعالمياً. ينطلق من عِلم الحال، العِلم الضروريّ معرفته للفوز بين الأمم الأقوى؛ ويتَبصَّر ويتَنَظَّر في علم المآل.*

1 – اختيارُ العيِّنة الممثِّلةِ للشخصياتِ أو الأولياتِ الدفاعية والحارسة:

من المعروف في مجال الصحة النفسية للفكر والمجتمع، أو لِنَقُلْ أيضاً في مجال الإرتياح واسترخاء الشخصية، أنَّ الوقتَ إذا كان غير مملوء فهو يوتّر الأعصاب. وقد يشتدّ القلَق، ويزداد الشعور بالضيق والحصر، في حالات كثيرة ولأسباب لا يكون جُلُّها واضحاً أو واعياً. وهرباً من تلك المحاصرة وذلك التشديد أو الضغطِ على النفس إلى أسفل، فإنّ نفراً من الناس يكتبون. ولعلّ التوصية أو النصح بالكتابة تقود مرات كثيرةً إلى الارتياح، وإلى تخفيض التوتر، وإلى بَلْسَمَة بعض الرَّضّات النفسية، وإلى تقليص القلق بل والأزمة النفسية. هنا الكتابة متنوعة: رَسْم، ونَظْم، وكتابة مذكَّرات، وتوجيه رسائل، وتدوين الشتائم، وما إلى ذلك مما يُخْرج الكامن ويُظهره. وفي جميع الأحوال، تبقى الكتابة متنفَّساً أو تفريجاً، وتغطيةً أو تعزية، وتطهّراً وغَسْلاً، وانتصاراً على الزمان، واندماجاً في الخلود والفَرَح (را: وظيفة الفنّ، عوامل الإبداع).

. . . الزمانُ نفسيٌّ هو في المكتب حيث أنتظرُ بعضَ طلاب الدراسات العليا. يُسببِّون الفراغ؛ والوقت غير فيزيائي، إنّه يَفرض أن نبقى؛ والقلم على الطاولة غير بعيد يدعو إليه، يَفْرض نفسه، يتملّق ويجذُب. وماذا نكتب؟ كلَّ شيء، أيّ شيء يتبادر أو يَبْرزُ أو يُقلِق! تذكّرتُ عمر فروخ، كان عليَّ أنْ أكلّمه، أنْ أسأله، أنْ أستمزج رأيه، أنْ. . .، أنْ. . .؛ ولكنّي لم أستطع. ولم أستطِعْ أنْ لا أستطيع. فلهذا أنا سأكتب عن اندماجه، وعن نجاح ذلك الاندماج، في دوره الفكري والتربوي داخل العقل الصّراطي أو التيار الأكثري المتوهّج في لبنان.

2 ـ خطوط الصورةِ أو الشكلُ الجيِّد العامُّ للصِّراطية:

يُعَدّ عمر فروخ من أبرز الصِّراطيين في هذا البلد. هو مدرسة فكرية؛ أو ممثّل تيارٍ في الدراسة والنظر والمحاكمة. تتميّز شخصيته بأنها تُخْلِص لما تؤمن به وما

تقوله؛ أيّ إنّ الفكر هنا والقول، أو النظر والعمل، يسيران في انسجام؛ ولا يتنافيان بقدر ما يتغاذيان ضمن وحدة حيّة.

الثناء على دور فرّوخ، وتياره، لا ينفع الفكر، ولا يُغني التحليل. فالامتداحُ يُبقي في العمومي، وعند السطح. لكن احترامنا للفكر يَسْمح بمساحة لتقدير الشخصية، والتنويهِ بالمعاني السديدة والفعّالة للحركة والانتاج في عالم البحث والنظر، المحاكمةِ والنقد.

يَسْهُل على الكثيرين ولا سيّما على المصاب بالتعصّب، أو بالكره المكظوم أو الكامن، أن يكيل لدورٍ ما، أو لتيارٍ ما، المثالب. والمَطَاعِنُ، أحياناً كثيرة، أسهل حَمْلاً وأوفر؛ إذْ يَسْهل كَيْلُ السيئات وإخراجُها والاستماعُ لها. هناك نقطة أخرى: إنّ مَدْح الآخر هو أحياناً نوع من وَضْعِهِ في المكان الأعلى، أي أرفع من المادح. ويُضاف إلى هذا الشعور ـ الدافع بنا إلى عدم المدح ـ حساسياتٌ بين الناس، وبين أصحاب المهنة الواحدة. وقد تُحرِّكنا مشاعر النقص، والرغبة اللاواعية إلى إظهار الاقتدار الذاتي، أو إلى تبخيس الناجح والمحظوظ تعويضاً ودفاعاً، أو إنكاراً، أو استعادةً لتوازنٍ مفقود...

وهكذا فإنّ نظرك إلى التيار الصراطي، قد يرتدّ إلى ذاتك ليعكس اتجاهك الفكري، ونظرتك للثقافة والمجتمع، وللتاريخ وطبيعة مواقفك... أمتشددةٌ هي ذاتُك، أو متوترة، أَوْ تَأخذ الفكر مرتبطاً بواقعه وظروفه، بسياقه وتطلعات ما يُمثِّل ويَنْقل؟ إنّ أحكامنا على فكرةٍ أو مذهبٍ فلسفي، أو أيديولوجيا، تكشف وتعكس ذاتنا ومواقفنا إزاء الحياة والوطن والسياسة، بل وإزاء التاريخ والعقل والمستقبل.

3 ـ كاتبٌ غنيٌّ يمثّل دوراً ثم تياراً هو الأغنى والأعقد:

إنّ قراءةً سريعة للائحة المؤلفات الكثيرة التي تَنْتَسب إلى فروخ تُثبت اتّساع المجالات التي حَرَث فيها قَلَمٌ أبدى طيلة سنوات الإهتمامَ بشتى جوانب الفكر العربي، والأحداثِ الثقافية والاجتماعية، وبالتاريخ وصناعة المصير. كذلك كان له مؤلّفات وظيفية: فموقعه التدريسي، والدور الذي كان عليه أن يقوم به، هما عاملان

يفسِّران لنا جانباً من عطائه. فقد كان لا بد من مَلْء فراغ، وسدّ النقص هنا وهناك، والرّد على حاجة حضارية أو مثير اجتماعي ثقافي. وهنا كان عمل التيار الصراطي استجابةً أتت نافعةً صالحة، فعّالةً ومنيعة، أجمعية وضِرامية.

وهكذا يظهر أنّ الفكر، بحسب تحليلنا للظاهرة التي مَثَّلها نمط فروخ وأوضحها وأبرزته، يتجلّى عبر سلسلةٍ من رُدُود الفعل. كأنه مجموعةُ استجابات على مثيرات قادمة من الحقل الثقافي الاجتماعي بل من السياسة والاستراتيجيا؛ لكنّ ذلك لا يعني أننا نودّ إرجاع إنتاج التّيار الصراطي، الواسع الغني، إلى المثيرات السلبية والعوامل المحفِّزة. فمن الخفيف والمرفوض ذلك التبسيط؛ وذاك عقلٌ أعطى ونَفَع. ويأتي منتوجُ الصّراطيّين، النابعُ من تصوّرهم للإنسان والتراث والمستقبل، ذا منزلة رفيعة بين الدراسات التاريخية المعاصرة؛ وفي داخل تيارٍ فكري عميقٍ عريضٍ معاً وفي الآن عينه.

4 ـ التدريبُ والتعليم والتعلّم الحضاري والانتاجُ.

البحثُ النقديّ في تاريخ الفلسفة والفكر والعِلم:

هنا يقوم «الموقع» الرئيسي، وليس الأوحد للعقل الصراطي. لقد بَدَأ، على يد فرّوخ، في تقديم أعلام الفلسفة في أعمالٍ مستقلة منفصلة؛ وهكذا صار لدينا منذ الأربعينات، بحوث عن: التصوّف، الفارابي، ابن سينا، ابن باجه، ابن رشد، ابن خلدون، إلخ... وبعد سنوات، وعندما شَرَعَت الجامعات تفتح المجال لتدريس الفلسفة العربية الإسلامية، قدَّم الصّراطيون لنا أولئك الأعلام في ثوبٍ أكمل وأتَم... وهكذا صارت المكتبةُ الفلسفية العربية تحتوي على دراساتٍ في نشوء تلك الفلسفة، وفي انتقال الفلسفة اليونانية وتَمثُّلها وتَمَثل تياراتٍ فكرية ذات منابع أخرى، وفي الأعلام العَرَبِ المشاهير وتأثيرهم في تنوير الفكر والحضارةِ في الغرب. وقام الباحثون اللبنانيون الصّراطيّون بوضع أعمال تُحلِّل الفكر العلميَّ عند العرب؛ ولعلَّ عملهم في هذا المجال لا يزال حتى اليوم يُعَدّ من بين الأشمل والأبرز (قا: عبد الرحمن مرحبا؛ علي مقلّد مترجِم تاتون، تاريخ العِلم...) هذا إذا لم نتسرَّع ونقول بأنّ ذلك العطاء قد يكون الأقدر باعاً قبل ظهور الموسوعات

العربية في ذلك المجال[1].

5 ـ البحثُ في الأدب العربي وتاريخه. تأسيسُ مرحلةٍ وفتحُ آفاق:

قام فروخ، شاهِدُنا، طيلة سنواتٍ كثيرة بأبحاث في الأدب العربي ذات جدَّة في العرض، ومعرفةٍ كافية بالأدباء في آثارهم. وقد ذكر الرَّجُل أمامي مراتٍ كثيرةً مؤلَّفات ومؤلِّفين يُستطاع التأكيد على أنهم لم يَسْتندوا إلى النصوص، ولا على معرفة كافية. ففي العقود السابقة على الستينات، من القرن العشرين، كان يَسْهل وضْعُ المؤلَّف عن أديبٍ دون العودة إلى الينابيع. فالنقل أو الاستعارة من هنا وهناك طريقة كانت، إلى حدٍّ ما، تحكُم الكتابة في تاريخ الأدب العربي، والفلسفة، والتاريخ، والتصوف، والسياسة كما الأيديولوجيا.

وكان سهلاً في الماضي غير البعيد على مدرِّسٍ واحد أن يكتب تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية كلِّه ابتداء من الكندي والممهِّدات، مروراً بصدر الدين الشيرازي، وبالتصوف المكتوبِ في اللغات الإسلامية الكبرى. لقد صار ذلك شاقاً، فتأريخٌ [تأرخة] من ذلك القبيل يستلزم اليوم ـ كي يكون كافياً لائقاً ـ مجهود كثيرين، وثمرةَ علوم كثيرة، وفترة مديدة من السنين.

يُقال الحُكْمُ عينه على كتابة تاريخ الأدب العربي، والفنونِ العربية الإسلامية، والتربوياتِ وغيرها. . .

مراكمة حاجاتِ المدرِّسين في الثانوي، ساعدتْ على كتابة تاريخ غني للأدب العربي؛ وللفلسفة العربية الإسلامية أيضاً؛ ولتاريخ الوطن العربي الإسلامي بوجهٍ عام. وقراءة عناوين دراسات فروخ، في الأدب والفلسفة والمجتمع، تُظهر كم كان المدرِّس العربي في الثانويات بحاجة إلى تلك الدراسات [را: الفصل الثامن، أدناه].

6 ـ خصائص الدراسات التي أنتجها العقل الصراطيُّ في لبنان.

بعض موجِّهات التفكير الصّراطي العلماني وتحتياته وأوالياته:

تقودُ الدراساتِ الصراطيةَ المنزع عنايةٌ وتمسّكٌ بالتراث، وبما حول ذلك.

---

(1) للمثال، قا: رشدي راشد، موسوعة تاريخ العلوم العربية، 3 مج، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.

وهناك كان هدفٌ تعليمي تتجه الدراسةُ إليه: اتهاماتٌ يجب دحضها؛ وثقةٌ بالتراث والمستقبل تتعرض للزعزعة مع أنه يجب أنْ تكون ثقةً راسخة معزَّزة. تتحرك تلك البحوث إذَن، كالبحوث في الحضارات اليوم، في ركاب المنفعة التربوية والتنموية، والتدريب الحضاري وتعميقه، وتنويرِ الواقع، وتعزيز اليد على المستقبل بل والسيطرة على المشكلات.

الأيديولوجياتُ ليست دائماً، أو جميعها، غريبةً عن العلم والموضوعية والعقلانية؛ ربّما بدا الأيديولوجيُّ غير فلسفي. تتنوع دفاعات الأيديولوجيات؛ إنّ التعميمَ أو الحدةَ أو الدرجة هي التي تتغيّر أو تتلوّن. وفي مجالنا، هنا، يتصارع تياران: في مقابل بعض التحتيات التي يؤمن بها الصراطيُّ والأواليات التي تحكمُه، تقوم حركةٌ مجافيةٌ لا تجد غايةً لها غير تبيان أنّ الفلسفة العربية لم تكن فلسفة، أو أنّ الأصالة العربية لم توجَد بل ولا شخصية لها. وعلى من يكون في هذا التيار الأخير أن يُثْبت رأيه ليقنع نفسه، أو أن يؤكّد حُكمَه بالشواهد. ويكون على كلّ من التيارَيْن المتعاكسَينْ التصارع وكسب المواقف واجتذاب التأييد داخل الطِّعان هذا. هل، حقّاً، يُمثِّل تيار الصِّراطية المنزلة الأعنف داخل الفضاءِ الأيديولوجي التقريظي الدفاعي؟ هل هو تيارٌ استمساكي عنيد، ومتشبِّث متشدِّد؟ تلك هي الصفة التي قد يُلصِقها به «المُعادي»، ونفر ممن هم على البساط عينه؛ لكن بخجلٍ أو بلا كبير قناعة، وكالحذِرين.

والسؤال الآخر يتبادر إلى المحلِّل، أو المقدِّم للفكر الصراطي، هو: هل أنّ ذلك النمط من التفكير والسلوك أضحى مُلْكاً للتاريخ وكَفَّ عن أن يكون مؤثراً في الواقع والراهن؟ لا يستطيع المحلِّل أن لا يلحظ قوة ذلك التيار المتصاعدة المتعمِّقة منذ الأربعينات الماضية. والقضية ليست قضيةَ أشخاصٍ، أو شخصٍ، أو فترةٍ زمنية. ولقد تعزز أيضاً ذلك التيار، لأنّ الوجهة للدراسات الصراطية قد أيّدتها الأبحاثُ الموضوعية، والتنقيبُ الفكري في التراث، والنظر التعقُّبي المتعمِّق للفلسفة العربية الإسلامية. وهذا كَسْبٌ ليس قليل الشأن؛ لقد تحقق على يد التنظير الصراطي النفعُ والمنعة. لقد بدأ التيار مُدافعاً، وغير واثقٍ من النجاح والثبات. بدأ غير قويّ، ثم أخذ العمل يُقَوِّي نفسه بنفسه، وينمو، ويتأكد، ويتعزز. . . وها هي الدراسات

الراهنةُ تَنْتفع منه، وتؤكّده وتُعزز الكثرةَ من النتائج التي قدَّمَها. وبالمقابل، لقد ضعُف التيار «**الخصوصي**»، الفرعي، لأنه لم يتأيد بالشواهد والأدلة، واتّبع سلوكاتٍ التفافية، أو التوى ليفعل في خفةٍ وخِفيةً، وبغير رغبة كافيةٍ في الحوار والتعاون مع الذات الكبرى من أجل المصلحة العامة والمصير المشترك والشفافية.

7 ـ التيار الأكبري. الأيديولوجيا الأوسع أو الصِّراطية المتدائمة والضِّرامية:

إذا كانت التحتياتُ المعرفية التي وجّهت أعمال وأواليات العقل «المِنواليّ» قد نالت الشرعية، والشهادة لها بالصواب؛ أو إذا كانت أبحاثه في مجال الفلسفة، والأدب، وتاريخ العلم عند العرب، صارت راسخةً راسيةً ومؤيَّدة، فإنّ الأيديولوجيا السياسية التي كان يدعو إليها ذلك العقل قد استمرَّتْ عرضةً للتقلقل. بل هي موضوع يثير ليس النزاعَ فقط، بل والمخاوف والآمال: مخاوف مما قد تجرّ إليه الأيديولوجيا شِبه الدينية؛ وآمال في نعيمٍ أرضي يُحقِّق المتخيَّل والمرتجى. وهذا موضوع قَلَّ أن أعطيناه هنا اهتماماً كافياً.

الفصل الثاني

التناضحُ والتكامل أو التغاذي والتواضحُ بين طَرَفيّ الذات الكبرى

(التجاذبُ الصّراطيُّ بين أواليتيّ الدفاع المتحصِّنِ والتَّحدِّي المجابِه)

1 ـ الدّفاعي واللامباشر والتحصّن: عيّنة ـ فروخ أو العقلُ المرابط والمجيَّش (الملتزِم)

2 ـ التَّحدّي والإقدامي والاقتحامي: عيّنة ـ العلايلي أو الاجتهادُ اللغوي والجهاد الحضاري الملتزِم

3 ـ توليفة وأُشْمولة



الفقرة الأولى

المثقَّف الملتزم ممثّل أكبر للتيار «الوطنيّ» الأكثريّ

1 ـ وظائف المثقف في النظر والمجتمعِ والتأرخة وفي الموقع والدور:

(. . .) منذ مدة ليست قصيرة شرعتُ في التنقيب عن مُحاوِرٍ ملتزِمٍ أحببتُه، وحلَّلتُ فكره؛ وكان لي ناصحاً وإمكانيةً على الإشارة إلى أنه باحثٌ وفيّ لمبادئه، ولقواعدَ في التعامل مع التراثِ والبحوث، ثم مع الآخرين والعولمة والتقديم الواضحِ لفكره والدراسةِ لحضارته وعوامل تخلُّفها المعقَّد المتشابك.

من اليسير أن يكون للمرء رفاق، ومن الصعب أن يكون الرفيق صديقاً بالمعنى الدقيق. ولعله ليس صعباً القولُ أو الحُكم على رجلٍ بأنه يَتَقَدَّم أمامنا صديقاً لنفسه، وفكره، ولنفرٍ من الزملاء. عمر فروخ صديق: إنه صديق لحضارته، ولمواقفه، ولتاريخه الذاتي، وللزملاء الذين رافقوه عُمراً واهتماماً أو وحدة أهدافٍ فكريةٍ وجامعية، وأيديولوجيا وطنية تقدّمية وغير لاهوتية.

من الشائع، وإنْ بصوتٍ لا يزال شبيهَ الإشاعة، المسعى أو التفكيرُ بنبذ لقب دكتور، والامتعاضُ المريرُ من التهافت عليه وتملّقه واستجدائه. فمنذ زمن رُحْنا نكبر، وصِرْنا نعلو فوق التزّين والتلذّذ بما كان في القديم يوحي به ويَبثُّه. . . وهكذا، فأنا دعوتُ أستاذي، ثم زميلي «الدكتور» عمر، لا بلقبه الأجنبي الشائع؛ بل

أنا أقول: إنّه إمام الإلتزام، عمر فروخ؛ فهو إمامُ يدٍ، وإمامُ أيديولوجيا، وإمامُ لسان[1].

لماذا هو إمام؟ وهل الإمامةُ لقبٌ يناله الباحث، أو المفكّر، أو المثقَّف؟ الجواب ليس خارج اختصاص العارف بعطاء العقل الصراطي، وبالتاريخ المعاصر، وبالوضع الثقافي في لبنان عند بدايات الثلث الثاني من القرن الماضي. ونحن، أدناه، سنحاول الابتعاد عن التقريظ. وإبعاد الدفاعيّ، سواء أكان للمؤلّفات أو للسلوكات، طريقة فالحة تَضَع الدارس خارج الطنطنة والكلام اللامجدي. لذا، فإنّ الوعي بمزالق الثناء والإطراء سلاحٌ ومَقْصد. ولعلنا نعتذر منذ البداية عن الوقوع أحياناً، وإنْ كانت قليلةً وموجعة لنا، في وَهْدة الكتابة المشوبة بالعاطفة أو بالميل غير الواضح إلى هذه أو تلك من الموضوعات والمزايا والقيم.

2 ـ لَقَبٌ للمثقف الملتزم من دور. مكانةٌ من مكان الثقافة وقيمتها:

إنْ فتّشنا عن وصفٍ آخر مناسب، مستمَدٍّ من الدور الذي يجب أن يؤدّىٰ للثقافة الضِّرامية، يَرِد إلى الذهن، ربما، الطهطاوي. فالوظائف التي يقوم بها المثقَّف الصراطي تنويرية، وريادية، ودفاعية؛ هو مفكر وكاتب؛ وهو في الحقل قائدٌ يحرث وينبّه، وينافِح ويَرُدّ. لقد وعى مثقّفُ الوطنِ الوضعَ الثقافيَّ الاجتماعي المرضوض، فشمَّر عن ساعدَيْه وفكره وقلمه للتثمير. وفي عقودٍ من السنين الماضية قدّم الملتزمون العربُ دراسات غير تجريحية لأقطاب الفكر العربي وأدبائه؛ وصياغاتٍ للتاريخ العربي غير مرتبطة بالمستعمِر، ولا تسفيلية، ولا مغلولة، وغير «أجنبية» المنحنى والغاية.

لعلّ الكثيرين يوافقون اليوم، وإلاَّ فبعد هدوء وخَفْضِ انفعالات ومشاعر، أنَّ المثقّف الملتزم ينوجِد في مكان بارز داخل الرواق الذي يضمّ الشخصيات الكبيرة في عصر الاجتهاد: الأفغاني، الكواكبي، رشيد رضا، محسن الأمين، شكيب أرسلان.

---

(1) استِذْكار لكتاب السيد رشيد رضا عن محمد عبده بعنوان: «. . . الأستاذ الإمام». ونحن هنا، جعلنا الصفة «إمام» قَبْل، أو أرفع من الصفة «أستاذ».

وإنْ شئنا أسماء أخرى استدعينا هنا: العقاد، طه حسين، إبراهيم مدكور. . .

أهذه العموميات في لوحة تُقَدِّم المثقَّف الملتزم رَسَمَتْها وتَرسُمُها عواطف ومواقف إزاء أيديولوجيا؟ أليس الأفضل للدراسة أن تقوم اللوحةُ على تحليل المشكلات الفكرية، تم على إقامة توليفة ومقارنات؟ لقد كان ردّنا على تهمةٍ من هذا القبيل قد تُلْقَى على أحكامنا كامناً في السطور السابقة: وهو أنّ مَنْ قد يَتَّهم هو شخصٌ لم يتخلَّصْ بعدُ من حُبّ الغرق في العمومي والأعمومات والضبابي، أو آخر لم يَعْرِف بَعْدُ الدور والعطاء اللذَيْن هما للمثقف العربي بعامة إبان القرن العشرين.

3 ـ بعضُ ميزات المثقّف الملتزِم في الفكر والمجتمع العربي المعاصر:

يساعد تَقَرّي عطاءات بعض الكبار في التاريخ العربي على استخلاص خطوط واسعة، وتعميمات شبيهة بالقوانين في العلوم الإنسانية، تُميِّز الشخصيةَ الكبيرة؛ أو الشخصية المؤثّرة التاريخية. فالأعلام عندنا، في المجال الذي نهتّم به الآن، تَمَثّلوا الثقافة المعاصرة، ثم التي أَنْبَتَتْهُم؛ ثم في فعلٍ ثان لاحقٍ وجّهوا ما تمثّلوه نحو ما اتضح فيما بعد أنه في مصلحة الأمة ومستقبلها. إنّ الغزالي، على سبيل المثال، حوى وحَضَن؛ ثم حكم وحاكم: لقد حذف وأبقى، وألغى وأرسى. وهذا النوع من العمل الفكري وإنْ لم يتصف بالتجديد، أو بالأصالة، فهو فِعْلٌ مُمهِّد وضروري ونافع. إنه فعل الفلاح كي تنمو النبتة الصالحة وتَعِدَ بالعطاء، وكي يَخْصُب الحقل. ذلك هو مبدأ التشمير للتثمير، أو مبدأ التخمير للتنظير والنجاح، وللتقدّم الحضاري المتعدِّد المناحي والآفاق والأبعاد.

4 ـ الفعل التثقيفي تَنقيبي بحثي. تَقدّميٌّ متلاحمٌ مع الإلتزامي والاجتماعي:

في القسم الأول من وظيفة المثقّف ترجمةٌ لذلك المبدأ: لقد كنّا في الحقل المدرسي في قلق؛ لا وجود للكتاب الذي يُعَرِّف بالأعلام المقرَّرين كي ينتقل الطالب إلى الشهادة الأعلى، والتي هي كانت كالعقبة يضعها الوطن في ذاته عَرَجاً ومَرَجاً؛ وكي يَشْعر أنه يَدْرس موضوعاً يَسْتَحق وينمّي المشاعر بالأمن الفكري، وبالقيمة للنَّحْنُ في التاريخ وبين الحضارات، وفيما بين الأممِ أو القوميات.

إنّ القيمة التي لا تنكَر للفعل التثقيفي الذي قام به الصّراطيون هو أنه أوجد

وأعطى: لقد قاد أجيالاً إلى الدراسة والبحث، كما أوجدَ الكتابَ والمادة؛ وَفَّر المعطيات مصاغةً بمنهجيةٍ لمّا تزل صارمةً دقيقة. وأعطى سلاحاً، ومعنويات، وثقة. أعطى الميول المكظومة دَفْعاً ودفقاً. ذاك فعلٌ التزاميّ وطنيٌّ كنا نحبه؛ فقد كان يمثِّل تيار الأمل. وفي طوايا تلك الشجاعة، الفكرية والميدانية، طاقاتُ المعرفة التاريخية الغزيرة لكن المنظَّمة الواضحة الهادفة. لكأنّي لخّصتُ فلسفةً ضمنيةً وأيديولوجيا واقعية؛ فأنا كَثّفتُ ذات يوم الفلسفة الصراطية بكلمات هي: الإخلاص الشجاع للأمة؛ ثم كَثّفْتُ الكلمات إلى كلمةٍ فقلت: تيار العقلِ الصّراطيّ واضح. وليتني أستطيع تقديم صفةٍ أخرى ميّزت نماء ذلك الفكر، وتطور نتاجه. وكل ذلك لن يكون كافياً إنْ لم يُدرَس ذلك الفكر داخل سياق، وممثّلاً لأمّة؛ وأنا لا أقبل لنفسي تحليل النظريات إلاّ ضمن سلوكات واقعية، وبخاصة ضمن الظروف التي أنتجتها. وهكذا فإنْ فهم تيار الصراطية، مفكراً وناقداً، لن يكون إلاّ بدراسته منغرساً في حقلٍ كان ينتظره ويحتاجه، ثم وقَّده وتفاعل معه. ومن جهة أخرى، لا بدّ أنَ تؤخَذَ بالحسبان الفعاليةُ العميقةُ الواسعةُ التي هي لتيارٍ مفكّرٍ وموجِّهٍ في التربويات والصراع، في حَمْل القلم والالتزام، في الإنتاج والنقد، في المسار والدور، في إعادة الإدراك وإعادة الضبط والتنظيم. . .

5 ـ الجملة العربية الجديدة في الكتابة الملتزِمة:

ربما كان أفضل مدخلٍ إلى تقديم الملتزِم بالأمة ـ تياراً كان أم فرداً ـ هو التعرفُ إلى طريقته في تقديم نفسه. إنّ أسلوب الكاتب غير ذي بال إذا كان ذلك الكاتبُ من نمط الأفغاني والكواكبي. فهنا الاهتمام يكون بالرجل من حيث الأفكاريةُ التي يمثِّلها ويناضل من أجلها؛ والكاتب إذا كان مناضلاً ينتقل إعتناؤنا الأول إلى نضاله وأيديولوجيته. وهكذا فالكلمة التي تحمل الفكرة عند المثقف الصراطي، كالفكرة المحمولة في كلمة، كلٌّ دافق ووحدةٌ واضحة. والدارس هنا للأسلوب في الكتابات «التربوية» يقع على الجملة العربية التي «حاورت» التعبير الأجنبي، وبنية الجملة الأجنبية، دون التخلي عن الشخصية، ودون البقاء في صفة الأجسام التي تمنع مرور الهواء والنور. وهكذا يبقى الوضوح ميزة؛ وهي الميزة التي لعلها خاصيةٌ طوّرت الإلتزامية الثقافية العربية. وحتى لما دخلت الفواصل، وما إليها، إلى جُملتنا

العربية، وحتى مع الجمل العديدة المتداخلة في سياق الجملة، حافظت العربيةُ على الصفاء والنقاء اللذَيْن نقول إنهما الوضوح في الأداء.

إنْ كان من غير اختصاصنا الآن تفسير الوضوح التعبيري في اللغة العربية، ومن ثم في العقلية العربية، وإنْ كان في غير وقته محاولةُ تقييم تلك الخاصية أو ردِّها إلى نمط في الحياة والنظر، فإنّه من المعقول أو المقبول تفسير قلة نجاحات المدارس الرمزية والأساليب الكتابية المعقدة عندنا انطلاقاً من الميزة الوضوحية للعقلية العربية والتي سبقت الإشارة إليها. فعموماً، لم تكن الثقافة العربية المعاصرة معقدة النظم والبنى، ومع الامتصاص والتعلُّمات والاجتيافات الحضارية بقي الاتجاه الأكبر محافظاً على السلاسة والسهولة. يَصحّ ذلك تماماً في مجال اللغة والتعبير.

6 ـ ثنائية الوضوحِ والجملة المعقَّدة.

أوالية المثقَّفِ الحارسِ دفاعية وتَمرُّدُ المثقفِ التقدّمي حتمية:

في مناقشة مع اللغوي المتشدّد حول طريقتي في الكتابة تبسّم أكثر مما تكلم. دعا إلى أن أبقى في الجملة العربية، في الصحن، في السلسلة. وفي مرة أخرى كان أميل للقساوة، فقد كان لا يرى محبَّباً للآذان، ولا للجرْس ولا للتراث، أن يكتب المرء «خارج لغته». وخارج اللغة تعبير يدل على عدم البساطة ونقص الوضوح. ومن المعروف أنّ اللغة العربية لم تألف الالتواءات في التعبير، وترفض التعقيد، بل وبذل الجهد لفهم جملةٍ أو نَصّ. وذات يوم، أسرع أحد الزملاء إلى كتابٍ لي كان قربه؛ وبعد لحظات قدم لي جملة طلب مني تقديمها. كان التعقيد، بل والتداخل والتعانق، ميزة. وكان من الصعب الدفاع عن أسلوبي إذا انطلقنا من المابنبغي، أو من المنطلَق التراثي، ومن حيث أنّ اللغة تَرْفض ما هو بعيدٌ عن الوضوح. أمّا بشأن الكلمات المنحوتة فكان أحدهم، وبِحُكْم عمله في المجمع اللغوي[1]، يَقْبل مني كل منحوتة لفظية إذا كانت مفهومة عند سماعها. كنتُ أستدعي، بصوت خافت أحياناً كثيرة أو

---

(1) انتقد فروخ بحميّة إنتاجَ وفاعلية مجامع لغوية كثيرة: القاهرة، بغداد؛ جمعية البحوث الإسلامية في بومباي. وكانت شهرته، على الصعيد اللغوي «المحافِظ»، أُولى؛ وتَسْبق شهرة الرؤساء الدينيين والفقهاء والاختصاصييّن اللغويين.

لنفسي، عبد الله العلايلي حيث الأسلوب يختلف، والكلماتُ تحمل ظلالاً وتعيد إلى الأدب لا إلى البحث، وإلى الجمال لا إلى الجفاف العلمي أو إلى الوضوح العربي المعهود؛ والمرغوب.

7 ـ الفعل الصراعي. الجهادية والاجتهادية أواليات دفاعٍ واندفاع:

هنا أيضاً باب آخر إلى ولوج الشخصية لِعيّنةٍ هي فروخ: فهو فكرياً واضح؛ ويكتب بوضوح. ثم إنه سلوكياً يدعو إلى ذلك أو يجاهد في سبيل ذلك. وهذا معناه أنّ السلوك والفكر وحدة: لقد سرد أمامي أسماء كثرةٍ من الكتّاب الذين أعرفهم متحدياً أن يكونوا هم أنفسهم يعرفون معنى بعض ما كتبوه في مجلة أو في جريدة. ثم إنه كتب ذلك فيما بعد في إحدى الجرائد الملتزِمة؛ فهو لا يرضى بعدم الجهاد في سبيل ما يراه يَصُبُّ في خير الأمة، والفكرِ الجليّ، وسيطرةِ العربية المقتدرة حيال اللغة العالمية أو المتغلغلة المعولَمة (را: وظائف المثقف الملتزم).

وهذه الصفة الجهادية، التي توحِّد النظريَّ والعملي، مرسَّخة. وهي من الميزات التي كانت توجد بقوة وبروز في الشخصيات التاريخية العربية ولا سيما قُبيلَ تفشي بعض مشاعر الخصاء والفشل إزاء الحضارات العسكرية القوية في الغرب وما يُشبهه. . . وأنْ ينفِّذ المثقَّف الملتزِمُ ما يقول وما يؤمن، أو أن يقول ويؤمن بما ينفِّذ، ظاهرة جَلَبت المتاعب للصّراطي الملتزِم، وأدَّت إلى وصفه بأنه غير دبلوماسي؛ فقد شاع وعُرِف أنّ العقل الأكثريَّ لا يتهاون؛ لا يهادن أو يناور؛ فالأكثرية، وبموجب الديمقراطية، تحكُم وتستولِد الديمقراطيَّ المتغاذي مع الحرية وحقوق الفرد كما المجتمع والأمّة.

وفي تحليلي للظواهر النفسية الاجتماعية، هنا، فإنّ العناد والتمسك والتشّبث، وكلها واحدة وتعني الموقف الواحد عينه، صفاتٌ تعود إلى المبدأ الذي هو الالتزام؛ والذي رأيناه أساسياً في شخصية وسلوكات الصِّراطي العربي؛ ثم في كتابات الإتجاه أو الخطابِ المثقَّفِ النشيط والملتزِم بالمجتمع والنحناوية والحريات.

وعناد شاهِدِنا في الدفاع عن إيماناته وآراءاته، لا نستطيع فهمه إلى حد كاف إنْ رأينا في ذلك ظاهرةً فردية، أو صفةً من صفات شخص. نودّ أن نقول إنّ شاهدنا

فروخ تعبيرٌ عن ظاهرةٍ اجتماعية سياسية، وهو ممثّل تيارٍ فكري سياسي، وحاملُ رموزٍ أو مواقف، وجنديٌّ مرابط. وقد اندمج هنا الدور الاجتماعي بالشخصية الفكرية. وأنا إنْ مِلْتُ إلى استخدام كلماتٍ أكثر، أو تقول أوضح، سمحتُ للقلم أنْ يكتب بخط عريض: قامَ المثقَّف بوظائف كانت هي مهيأة لخلق ذلك النمطِ الفكري وتبنّيه وتغذيته. هنا صارت الجماعة والفرد واحداً، وبدا كما ولو أنّ الفرد والجماعة تعبيرٌ متناغم. هنا، بَعْدُ أيضاً، نقف أمام خاصية منغرسة مترسخة في الحضارة العربية، أمام ظاهرة تاريخية لا أقول إنها مَثْلَبَة أو مَكْرَمة، أمام ذلك الاندماج للفرد في جماعته، في الكل، في الأَجْمعية والأيديولوجيا، في الحضارة والاستمرار النحناوي المتناقحِ المرِن.

8 ـ الوضوح والكمون. الكشفُ والحَجْب في النَّصِّ الملتزم:

لقد قلنا إنّ السير إلى الهدف دون التواء أو تَخَفّيات أو تغطيةٍ هو الطريق الذي يرتضيه الملتزم لنفسه؛ وذلك في سلوكاته وفي كتاباته. ربما تكون الدنيا أعقد، وتستلزم أكثر مما نرغب أن نكون؛ فأحياناً يضطر الإنسان إلى التراجع أو إلى السكوت وما إلى ذلك . الحياة أصعب من أن تخضع للمنطق: فهي غنية، معقّدة، لا تتقيد، ولا نستطيع اخضاعها لمبدأ أو حتى لمبادىء. هذا في السلوك والعيش. ونجد ذلك أيضاً في التعبير، إذْ الإنسان واحد؛ لكنه قد يزدوج وينقسم. وهكذا فقد عرفَ الإنسانُ من قديم، وبخاصةٍ في الحضارات الغنية المتعقدة البنى والنظم، أنَّ وراء الظاهر والشكلي معنى آخر يكمن أو يهجع أو يوجِّه. فالتعبير بالرمز أو بالمثَل والخرافة والأسطورة، وما إلى ذلك، تعبيرٌ ليس وقفاً على إنسان أو حضارة، على زمانٍ أو لغة أو ما إلى ذلك (طبقة، دين، أمّة. . .).

مع التطور، صار هناك لغة وراء اللغة المنطوقة، وكأنَّ الكلمة الشائعة لا تكفي إلاّ عند البعض ولفترات؛ وبخاصة مع التعقّد المتصاعد. . . يعني هذا أنّ النص لا يكفي، إنه يجر وراءه ظلالاً، ويُوحي، ويُخفي، ويُلهِم، ويتملق، ويجذب. وفي التراث العربي لعب النص وظِلُّ النص لعبةً عميقةَ البعدِ والطول، معقّدة القواعد والمساحة والتلافيف.

والإنسان اثنان: مكتفٍ بالنص الظاهري والبادي للملأ؛ وآخر في موقف آخر،

يَلْحق الكامن والهاجع، المتضمّن والرمزي، المتخيَّل والفيّاويّ، الروحاني وما بَعْد الحَرْفاني.

وعى التيار الأكثري هذه الإزدواجية المبسطة في التعبير والفهم، وفي التفسير والسلوك. وأنا لا أوافق على أنّ من اهتم بالحَرْفي والنص بقي عند الضفة، وأنّ الذي غاص جَنَى اللؤلؤ. وقسوةُ المحافظين على الصوفيين هي قسوة المنطلِق من المهتم بالنص، لا غير؛ وليس إيماناً بأنّ الرمزيَّ غير أساسي في التعبير عند الإنسان. من جهةٍ أخرى، إنّ الباطني يُرافِق الظاهري؛ والتديّن الروحاني موجودٌ في كل الأديان وقِسْمٌ لاصقٌ بالتديّن الحَرْفي. ذلك ليس فقط في المسيحية والإسلام وما إليهما، بل وأيضاً في الديانات الوثنية والعبادات السحرية وحتى «البَدئية» أحياناً (را: العِرفان، التصوف).

9 ـ التصوف والباطنيات قطاع حرٌّ ومختلفٌ محترَم

محاورةُ الشطح والغلوّ الهرمسيّ والغنوصي عند المثقَّف المعاصر:

داخل الثقّافة الملتزِمة، وَقَفْنا واتفقنا كواحد علماني لنِحاور، باحترامْ وتقدير، العبادة ـ أو الروحانيات ـ الباطنية. لقد جاء الإسلام واضحاً وغير باطني أو استسراري؛ وهو دين يَهْتم بالعملي، وما هو دفعٌ للحياة اليومية باتجاه الأسمى والخُلُقي؛ وليس هو طوايا وسِرِّيات وخبايا، أو ما شابه وشاكل من تعقيداتِ وشطح.

وهكذا فالعقل الصّراطي يقف في صفّ الإسلام الصِّراطي أي حيث الإيمان بالله، وبالرسول والقرآن واليوم الآخر؛ يتجسد ذلك في الصلوات اليومية والصوم والحج... لهذا فإنّ الفرق الإسلامية الباطنية الثلاثَ الراهنة قد تقترب بالحوار من الصراطية تدريجاً، وتعود شيئاً فشيئاً إلى النبع. وهي لا تتنكّر للأصل، وتقدِّم نفسها تجارب إسلامية عميقة. ونحن نحبها، ندعوها إلينا؛ ونتمسك بها ونغتني، فهي غرفة في بيت للجميع، لكافة أفراد العائلة الواحدة (ولا يُغفَل أن هَجْر التكاليف ليس، هنا، عامّاً).

أما التصوف في الإسلام فمصطلح غير دقيقٍ عند المثقّف الصراطيّ. وقد يَرفُض هذا أن نستعمل تعبير: «التصوف الإسلامي»؛ فلا تصوف يكون إسلامياً أي

مقبولاً من الدين الحنيف. كان هناك صوفية مسلمون؛ لكن تصوفهم يبعدهم عن الإسلام كدين. وهكذا فإنّ التصوف وُجد في الإسلام من حيث هو حضارة وتاريخ، ولا يصح كلامٌ يكون عن تصوفٍ إسلامي قويم. هذا موقف ليس جديداً، فهو قد وجِد منذ صار التصوف يَظْهر في الحضارة الإسلامية. ولذا لن نطيل إذْ الموضوع يستلزم الأفسح مجالاً. إنّ المسلمَ الصراطيّ لم ينظر دائماً بعين الرضى إلى باحثين أعطوا للتصوف منزلة فائقة. عبد الرحمن بدوي مَثَلاً ليس ذا بالٍ عند فروخ؛ فالشاهد هذا كان يستمع بانتباه شديد ـ لكنّه كان يتعجب من أقوالي عن وجودية أو شخصانية أصلها صوفي إسلامي ـ إلى تقديمي للتصوف بمثابة تجربة عميقة نضاهي بها؛ ونقدمها منتوجاً عربياً رفيعاً. ومراراً جرى أنْ قلتُ إنّ الصوفيين، وإنْ لا نوافقهم على فهمهم للدين، فإنَّ تجربتهم مع المطلق تبقى من أبدع ما قدم فكرنا العربي والإسلاميّ (را: التجربة الروحية في الدين الإسلامي، وهي شديدة الاتساع والأبعاد).

كررتُ تساؤلي: هل هناك أفضل من التصوف إنْ شئنا التنقيب عن أصالة ونظرية إبداعيةٍ في الجماليات، أو في النقد، أو في علم النفس، أو في الوجود والمعرفة...؟ وننتهي إلى اتّفاق: كلانا نرفض التصوف في سلوكاته وآثامه ومثالبه في التاريخ الإسلامي؛ ونحن رأينا أنّ الزمان تخطاه، وأنّ الجانب الهدمي للتصوف لا يلغي عطاءاته. ثم إنّ القضية أوسع؛ وتكفي الإنسانَ العادي فرائض الإسلام اليومية بلا «وعكاتٍ» صوفية أو تعقيداتٍ متصوفة. حتى تلك الفرائض القليلة ليست سهلة على بعضنا؛ وبينما كان بعضنا يؤديها في أقسى الظروف، كنّا أيام السعادة نسعى إلى نسيانها: فتارةً نجمع بين الصلوات دون حجة كافية؛ وتارةً أخرى كنا نغطي نسيان فريضة الصوم بالحرّ والعمل المطلوب منا، وبشدائد مختلفة مفترَضة. وكم أنا معجَبٌ بشجاعة المثقف التقدمي، أو الاشتراكي المتديّن؛ النشيطِ كل أيام الصوم، وساعاتِ ما قبل الإفطار.

كنّا، أنا العلماني الصراطي وفروخ المحافِظ جداً، صديقَيْن نتفق ونختلف: والصداقة تَبْني، وتُنَمّي، وتُشِعّ؛ إنّها تطوّر الطرفَيْن؛ وهي حوار، وشورى، ومثالٌ للقيم الأفقية، والعلائقية التضافرية، وللحضور الجبروتي للأنتَ داخل الأنا.

10 ـ الرغبة العلمية إحدى أبرز خصائص الالتزام في العقل الصراطي:

في الاهتمامات الراهنة، وفي الأوساط التي تُفكرِن، في كل مكان داخل ثنايا الخطاب العربي الراهن، يكون العلم هو الأول. نودّ العِلم، وننبهر بالعلم، وننظر باكبارٍ للسّمات العلمية، وننسحر بالاختصاصات العلمية. والتوجه الأدبي قد لا تضعه العينُ الملتزمة في منْزلة مرموقة. والمهتّمون عندنا بالدراسات الأدبية أو الفلسفية والاجتماعية ليسوا غالباً من المتضّلعين بالعلوم، أو ليسوا من ذوي العقلية التي تمارس الفكر الرياضيَّ أو الفيزيائي. ومن المفتخَر به، عند بعض زملائنا، أنهم كانوا بارعين بالرياضيات أو بالفيزياء إبان الدراسة الثانوية؛ ويُسْرعون بالحديث حتى لا يقولوا لنا إننا بعد الثانوي نُغْفل الملاحقة، ونكتفي كما لو تضلعنا بالعلوم وتكونت عميقاً فينا، وإلى الأبد، العقلية العلمية. والحقيقة أننا بالعلم وبالروح العلمية لسنا مُتّصفين، وحاجتنا إليهما لا حاجة أمامها أو أهمّ منها. وذاك معروف، مبذول، ومكرَّر حتى إملال مَنْ لا يَملّ؛ كأنه صار من نافِل القول.

فروخ، بل تياره، من الملتزِمين الذين تأخذ الدراساتُ للفكر العلمي في التراث منْزلةً عندهم وقيمة: كان تياراً هو أقدر مَنْ درس القطاع العلميَّ عند فلاسفتنا وعلمائنا الأقدمين؛ والمنْزلة التي أعطاها لذلك القطاع مُمَيَّزةٌ وتُميّزه (قا: محمد ع. ـ ر. مَرحَبا؛ الكاتبون في تاريخ العلوم عند العرب).

تقديم النظرية الفلسفية عند إخوان الصفا، أو عند الفارابي أو ابن سينا، إنْ لم يكن فعلاً سهلاً فهو لم يكن صعباً. ولعل الكثيرين يقِرّون معي أنّ الحال فيما خصّ العطاء العلمي لأيّ من الذين ذكرناهم حالٌ دقيق حرجٌ لا يتقبّل الولوجَ بدون سلاحٍ قدير.

قلنا إنّ الدراسات العربية الراهنة لتاريخ العلوم في الحضارة العربية الإسلامية اغتنت على يديّ عقلنا الجامعي؛ ونقول إنّ التدريس لتلك المادة في الجامعات العربية وفي الثانويات مدين لذلك العقلِ بالكثير. وهكذا تجتمع الوظيفتان أو القِسْمان من عمل العقل الجامعي: تغذية التدريس وتمديده، ومَدّه بالطاقة؛ ثم تطوير المعرفة التي تمهّد وتنفع. ونحن هنا إنْ شئنا قولاً آخر جاز لنا أن نُفْصح تقسيمنا للعامل الثقافي إلى قطاعَيْن: التدريس والدراسة. هنا التأليفُ للتعليم الثانوي والجامعي بل

وحتى الابتدائي؛ وفي الضفة الأخرى، نلقَى ما هو إبداع. مما يُذكّر بالدور المثالي المطلوب من زملائنا في الجامعة، بل وأيضاً يُستدعى هنا ما كان يطلبه أسلافنا من الفقيه المجتهد: الجمعُ والعمل حتى تُستكمَل الآلة؛ ثم الكتابة التي لا تكون تكرار ما تعلمناه (را: ابن جماعة، زين الدين أو الشهيد الثاني، إلخ.).

11 ـ الشعر والنقد. تشدُّد إزاء تشدد نقصٌ ودفاعي:

يستمرّ الشعر هَمّاً بارزاً في الوعي العربي واللاوعي. وذلك في قسم أول قد تجسَّد على شكل دراسات في الأدب العربي، ثم وأيضاً في قسم آخر ثان هو السباحة في يَمّ القصيدة العربية. هنا ينوجدُ في نقد الشعر، في الاهتمام بجزء واحد، ما يعكس كلَّ العقل الصراطي؛ بل وشخصيته وطرائق تفكيره بل وكلَّ تاريخه: عدم الشوق لغير الصراطي، عدم الانفلات إلى ما يُبْعد عن التاريخي والمعهود ويفرّق ويقلِّل[1]. وترى بيسرٍ أنَّ الدارس للشعر من جهة، والناظم من جهة أخرى، في تيار الفكر الوطني، يسيران في الطريق المعهود المعبَّد. كلاهما يُراكِمان؛ ويَنْهجان على درب تَلُمّ وتَجْمع. ومن البارز أنّ الوضوح أيضاً مبدأ يلخّص المعايير في النقد للشعر، وللأدب عموماً. ومرةً من المرات تبسّم فروخ أمام تساؤل طريف: هل كان جبران خليل جبران يعرف معنى أبياتٍ له نقول إنها رمزية! وذاك نقد كان قد كَتَبَه وقاله كثيرون في وجه المغالاة آتيةً من المولهين بجبران؛ وفي وجه اتجاهاتٍ[2] غير شفّافة في نقدها للشعر، وغير دقيقة في زعمها أنّها هي وحدها الثائرة.

12 ـ التوحيد استحواذٌ يجب أن لا يلغي الحوار والحرية.

هُجاس في العقل والإرادة والتاريخ عند الصّراطي المتشدّد:

كأنَّ في الشخصية التاريخية العربية هاجساً يوجِّه بصراحة تارة؛ وبكمونٍ وهجوعٍ تارة أخرى. إنه السعي إلى التوحيد، والدعوةُ الملحاحة إلى نبذ الفرقة،

---

(1) را: أدناه، الفصل السادس.

(2) را: أدناه، الفصل الخامس.

والخوفُ من التوزُّع والتنوع والتعدد. الهاجس هذا حَكَمَ الفعل السياسي والجماعة والدين عبر التاريخ الطويل؛ ومن السَّهل أن نلاحظه الآن موجِّهاً ومَقْصداً في النشاط الفكري المعاصر عند العرب. وهل الأدب العربي سَبَحَ خارج ذلك الوسواس المُمضّ؟ ثم إنّ الفلسفة في تاريخنا سَعَت لذلك ورنت إليه؛ وكان فيها كالهواء في الحياة ومحرِّكاً. فَلْنَقْرأْ الأخوان، ولنقفز إلى ابن سينا، وابن طفيل إلخ؛ فَيَبْرز أمامنا الدليلُ ساطعاً.

وربما بدا الهجاسُ لتوحيد الظواهر، ولتوحيد الفكر والرأي والمذاهب والجماعات، ماثلاً على الأَسْطع في قطاع فكري غني عندنا هو أدب الوصايا والتعاملية أو مجالُ الآدابية حيث الوعظ الموجَّه إلى كلِّ فردٍ في المجتمع مهما يكن العمر والعمل والمنزلة. فهناك يتجلى أنّ المبدأ الحاكم هو الالتفاف حول الواحد، وإعادةُ الكثير إلى الوحدة. والصِّراطي في العربية، فكراً ولغة وأوضاعاً سياسية اجتماعية، قديماً وحديثاً، يسعى إلى لمّ المشتَّت، وربط المتنافر برباطٍ هو روحيٌّ أكثر مما هو جغرافي أو عرقي وما إلى ذلك من عوامل مادية.

وفي هذه المحاولة للتفكير في التيار الأكثري، في العقل الصراطي، وفي المدخل إلى محاورة فكر مترسخ ومتشبّث بجذور وحقلٍ وتوجّهات، نستطيع التقاط ذاك المبدأ الجدلي التفاعلي قوياً كنهرٍ غزير، مندفعاً كالإعصار يكنّس ويجرف خارقاً العقبات والمعترضات. فهو تَحاورُ الحاضر مع الماضي، والروحي مع الدهري؛ وتحاورُ الدنيوي مع الأخلاقي (أو مع الروحاني)، والديني مع السياسي، وهكذا هكذا. . .

13 ـ الشخصية المثقَّفةُ قائدةٌ وقدوة وإلتزام أو ثقافةٌ عضوية ومستقبلانية:

ربما ظنّ نفر من المتسرّعين أنّ تقديمَ الثقافة نفسِها للتحليل والتحاور معها لا يعني أيضاً دراسة الخصائص السلوكية والتصرفات اليومية، وأنه يُكْتَفى بدراسة الأثر المكتوب داخل تلك الثقافة. من جهةٍ أخرى، إنّ الشخصيات التاريخية ليست فقط فكراً وتراثاً مكتوباً. فهي أيضاً، في العموم، ما تُحْدثه في نفوس العارفين بها من أصدقاء وطلاب ومتعاملين معها، ثم فيما بَعْدَ مع القراء، من احترام ودعواتٍ غير مباشرة للارتفاع إليها والاقتداء بها. إنّ الشخصية الكبيرة تُعَلّم بطريقٍ غير مباشر،

وتَشُدّ إليها، وتَجْذب المحيطين وتستجلبهم؛ ويَتوقّدون بروحيتها، ويَسْتوحون نُسغَها.

وفي التحليل للظواهر التي تقترن بالمثقَّف الصراطي، فإنّ في شخصية المثقَّف المعاصر الكثير مما يتملّقنا لتقليده، واللحاق به، والتأثّر باتجاهاته ثم بالسلوكات الحضارية التي يَتّصف بها. يَهُمّني ليس فقط المعرفة التي صاغها، وتلك التي شفهياً بَثّها؛ فهناك أيضاً في المثقّف الجامعي، إلى جانب المنهج والإضرام، عَدَدٌ من القيم الأخلاقية التي ينبغي أن تُميّزه. تلقى في الطرقات والأسواق المثقَّف الوطنيَّ ملتزِماً؛ يتأبط همومَك تارة، وتارةً أخرى الشأنَ العامَّ وحقوقَ المواطن. يعيش حياة منتج ذي جهاد اجتماعي. ومن السهل أن يتحوّل ذلك المنتقدِ الدائب للسلطة الظالمةِ إلى مرابط تَقيّ لا تأخذه في الحق لومة لائم، ويسير وفق مبدأ يقضي بأنّ الله وحده من وراء القصد (را: وظيفة المثَّقف الملتزم في المجتمع المعاصر؛ أيضاً، را: نقدنا للمثقَّف المستلحَق المربوط بالسياسي).

لعله لا يوجد أدنى الدوافع والدواعي كي نَرفض التحليل الذي، إنْ شاء تقديم فكر المثقَّف الملتزم، قَدَّمَه لك فكراً متوازياً مع جهاده الاجتماعي بل وسلوكه اليومي. فكره ينعكس في السلوك؛ في أيِّ تعامل معه. ولعل أفضل مدخل إلى عالمه هو في التعرّف على أيديولوجيته؛ وكفاحاته. إنَّ طرائق الاستكشاف الموضوعية، وإنّ ملاحظة النشاطات اليومية، طرائقُ ناجحة في ولوج الشخصية الملتزمة المثقّفة وفهمها، أو في تفسيرها وتشخيص وعيها ودفاعها عن حقوق المواطن والوطن ومستقبل النَّحْنُ واللغة[1]، عن توكيد الاطمئنان الثقافي وتمكين الانتماءات إلى نحناوية منيعة.

(1) را: أدناه، الفصل التاسع.

الفقرة الثانية

عبد الله العلايلي

1 ـ اجتهاديٌّ ملتَبِسُ التأثير. الشيخ العلايلي:

لعل عبد الله العلايلي نال من مشاعر التعجب والالتباس أكثر مما أحدث من مشاعر السخط والاستنكار في فتاويه الشهيرة. . . في ذلك وثبة، وشجاعة. وفي المسألة تلك ما فيها؛ وأهم ما فيها تمرّدها وصراحتها. وهي حَدَث؛ ولا يهمني صحتها أو دوافعها أو زيفها. ربما كانت نافعة؛ لكنها يقيناً ليست ضارةً من الوجهة النظرية، ومن حيث المبادىء، ومن حيث الروح التحرّرية التي تَضخّها.

في شخصية العلايلي تَرْجَح كفةُ المغامر. والمغامرة ألصق بالشباب عموماً. تتغلّب عند العلايلي النزّعة للإبداع، ومن الممكن أني وصفتُ معارفه المدرارةَ بأنها ذات طبيعة متحركة. لم تَطْحن المعرفة المكتسبَةُ بالتحصيل الواسع المعرفةَ الحية المُنْضرَمة والتدفّقَ والتجديد. وتَكَدُّسُ الأيام والتجارب والهموم، بل وتكدُّسُ النظريات والمنقول والمسموع، لم يفعلا في نفسه فعل حاجز يمنع الاجتهادَ المبدع. فالاجتهاد قد يُقَيِّده المحفوظ والمسموعُ والمكتسَب. والحدسُ، أو لِنَقُلْ حلّ المشكلة أو الاختراع، قد يبلغ اللب قفزاً وبدون اعتماد تلك الذكريات والمحفوظات والتجارب المحصَّلة. والعلايلي، في تراثه المكتوب، شابٌ ومغامر خلاق؛ وصاحب وَثْبات. يَقْفز ويتقدم؛ لكنه يجلس بعد ذلك للتفكّر، وتقديمِ الصياغة الجديدة.

كأنّه بعد كل قفزة يرتاح؛ وهكذا فقد وصفتُ عطاءه بأنه عميق لكنه غير استمراري، وأصيل أكثر مما هو دراسات متتابعة شمّالة. يُستدعى هنا كلام يقول إنّ المفكرين العرب المعاصرين قالوا حقائق وبلغوا حلولاً؛ لكنهم لم يُمَنْهِجوها، ولم يلاحقوها عَرْضاً وتفصيلاً، تعميقاً وتطبيقاً. وبكلمة تُلَخّص ما كان الفكر الإلتزامي ينتظرهُ من المجتهدين نقول: لم يكمّل العلايلي ما بدأ به، ولم يصل إلى الهدف الذي رسمه لنفسه ولِما انتظره أصحابُ الرأي منه. كأنه أرضٌ تَعِد، لكنها لم تعط الجنى كله؛ وطاقةٌ لم تَزرع الخصب والمطر. لكن التحليل، وبلا أسف يُقال، لا يهتم إلاَّ بما هو أمامه. لا مجال هنا للنية، ولا لغسل أو محو. والمحلّل على طاولته معطيات، فيدرس ويقطّع أو يزن ويقيس ويقارن. ومن الحزين أننا لا نستطيع أن نكون دائماً ما نود أن نكون، أو أن نعطي ما نرغب في إعطائه. وعلى غير ما يفعله المحلل النفسيّ، فإنّ التفكير النفسي الاجتماعي يَطْرَح للتساؤل استطاعة العلايلي على إعطاء أكثر ثم غير ما كان يجب أن نلقاه له في سوق الكلمة والاجتهاد والفكر. والمهمّ لنا، في المشكلة، هو التأثير الذي أحدثه اجتهادُ العلايلي في تطوير اللغة. لا يُنكَر؛ يخفّف البعضُ منه أحياناً. قد لا يوافقه اللُغويون على كثرة من شطحات، لكن ليس على القفز في مجالاتِ فكرية عديدة، وفي القفز بالأيديولوجيا وحتى بالاشتراكيات العربية المعاصرة.

2 ـ الفتوى الملتزِمة والمتوقِّدة بالكوني. مُنكِرون وأنا وفقه المصلحة العامة:

عالجنا، زُمْلةً جامعية، ذات يوم كان قريباً من يوم الضجة التي أحدثها العلايلي، اجتهادُ هذا في قضية زواج المسلمة من غير المسلم. ذكرتُ، أنا، أنّي سمعتُ بذلك التحريم للمرة الأولى في فرنسا أيام الدراسة. لقد كنا مجموعة من اللبنانيين؛ طرح المشكلة الياس القاعي من بكفيّا. رفضتُ بسرعة واندفاع التحريمَ بحجة الحرية، وبأنّ الإسلام خيرٌ لأبنائه؛ إذْ أني أستطيع أن أُقدِّمه للأمم المتحدة على أنه دعوةٌ للعالم والأمم، ودعوةٌ إلى المدنيات والحريات والكرامة الإنسانية والعدالة، و. . .، و. . .؛ وتابعتُ كلامي المشدود، المشبع بمعلومات الإجازة في الاقتصاد السياسي، أمام الجميع. وكان فرّوخ يصغي ويتكلم في داخله. لم يقاطعني، وكنتُ كمن يسرد قصيدة يقرأها غيباً؛ ونقلتُ الحديثَ إلى أولئك الأصدقاء

وإلى أنهم انكمشوا من التحريم ذاك، ودعوا الشباب منا للزواج المتبادل، وإلى، وإلى... وعرَضَ شكيب الحايك [وقوميون، والياس القاعي وسامي صوايا] السماح لأخته بالزواج من أي شاب مسلمٍ تختاره.

تنفستُ قليلاً، ثم أصغيتُ لكلمات سألَتْني: في أي عُمْر كنتَ يا علي؟ بعد المراهقة بسنوات، أليس كذلك؟ وبَدأ الحديثُ الجاد. نعم! كنتُ آنذاك شاباً سعيداً، والحماس والمخاطرة يلتصقان. ونقف اليوم نحن الثلاثة غير متفقين: العلايلي عند قمة جبل، وفرّوخ على رأس جبل آخر، وأنا أضع على المنضدة أدوات التحليل والتفاعلية والمقارنة: التطور، موقف الإسلام بين الأمم، تساؤل عن جديّة المشكلة وضرورة طرحها بشكل آخر، مشكلات الفكر المتديّن، و...، و... ولعل ذلك يصل إلى الهدف لكن بعد طويل جُهدٍ ربما لا يكون نافعاً ولا ضرورياً (را: حقوق المرأة؛ الفلسفة النَسْوية الكونية، وبالتالي العلمانية بمعناها العربي المعاصر...).

3 ـ التيار الفكري الشديد الرخاوة. التحرّر المائع والطّريّ. الخطاب اللزج:

نَصَرتُ العلايلي في احترامه للمعاصرة، وفي المدى العميق الذي يَكّنه للمفكّر الملتزم والفكر المرِن. الاحترام للآخر المختلِفِ يجب أن يقود التفسيرات الدينية، والقيم والميول، والمواقف السياسية كما الأيديولوجية. ومن السهل جداً أن نتوسع في هذه السمة التي تَبْرز في صورة العقل التّنويراني: إنه يعطي قيمةً كبيرة لآراء الذين يختلف معهم في المواقف والأحكام. ولعل احترامه للكوني، أو لما هو حداثوي أو مَنْهجيّ، خاصيّةٌ من الخصائص والأنوار التي نلقاها تحكم احترامنا حتى لأمثال سلامة موسى على سبيل الشاهد (قا: تحليلنا النفسي أو قراءتنا النفسانية لشخصية وخطاب ولا وعي سلامة موسى؛ لويس عوض؛ البطل المناهِض، المستشرق).

إنّ إعجاب العلايلي بسلامة موسى هو، في تحليلي، شعور يقود إلى شخصية العلايلي الكُلّية، وإلى عالمها الفكري، وإلى ما تُفَضّل وما تفكّر به. والإنسانُ الذي يحترم العلم، والأيديولوجيا العلمية، يحترم العلمي أو من يراهم يمثّلون العلم والتنويرانية، وروحَ التكنولوجيا، وعقل الآلة، وخصائص الشخصية المعاصرة والعقلَ الكوني.

وسلامة موسى مُتَّهم! كان يقول إنّه من أقرباء ما هو علميّ، لكنّ إخلاصه للعلم لا يمرّ بدون تشكيك بالمقصود الدفين أو المضمَر واللامفصوح. إنّ التيار الفكري الصراطي ينظر بحذر وريبة، بل بأكثر من ذلك وأعمق، إلى لويس عوَض الذي قلّ أن يبتعد، بعد الغربلة والتفحّص، عن صحافي ملتزم ملتبِس. وبينما يَسْرد نُظراء التيار الصراطي لائحةً من المثالب سهلة القبول، فإنّ الفكر عند العلايلي، ونُظرائه، يتبنّى موقفاً غير سهل قبوله على المتديّن النَّصّي، أو حتى على المنتسب إلى التيار التراثي المتنوِّر، أو إلى الإصلاحي (التحديثي، الإحيائي. . .) المرِن.

ومن المميّزات التي تَنْدرج هنا مرتبطةً بشخصية العلايلي نذكر الانفتاحَ على المذاهب النظرية المتعددة، والنظرَ اللامتديِّن، والعلمانيةَ المتطرّفة والليبرالية، والقيمَ الاشتراكية، ونقدَ الهيمنة والاستبداد، والقاهر الأجنبي، والصهيوني الغاصب العابر.

4 ـ النبوة في التفسير أو العقل الإسلامي المعاصر.

العلايلي وفروخ عَيّنتان أمام حالة واحدةٍ وفي موقفَيْن:

قد لا يكون مُرْضياً كلامُنا عن تفسير العلايلي للنبوة أو، بشكلٍ خاص، لشخصية النبي محمد. في هذه الساحة غير الواضحة يَسْهل الكلام، والكلام المضاد.

وَجّه بعضُ الصّراطيين تهمةً للشيخ عبد الله بأنه في عالم التديُّن ليس سلفياً، أو هو غير واضح؛ بل وقال البعض إنه يذهب بعيداً في تأويله للنصّ الديني، وفي فهم النبوة والإسلام والمعجزة والوحي. أنا أرى أنّ شخصية موسى مثلاً في القرآن ليست هي هي شخصيته في العهد القديم، ولا في النظرة التاريخية أي في الأخذ الواقعي والاجتماعي لتلك الشخصية الدينية. نقول الأمر عينه بصدد إبراهيم، ويعقوب، ويوسف، وأضرابهم من أبناء إسحاق الذين أنكروا أو أغفلوا أنبياء سليلة إسماعيل.

ثم إنّ التيار الصراطيَّ، المتديِّن هنا، قد يقع في المشكلة عينها أيضاً أمام قضية نوح، وداود وسليمان. . . فأين موقف العلايلي أو تياره الاجتهادي المعاصر وقراءته التاريخية؟ ما هو عقله، وجهاز تفكيره ومنهجه، وتحليله؟

إنّ النبوة، في تفسير العلايلي، ظاهرة نفسية مَحْضة. ومن الطريف أنّ أسلافنا

من الكندي حتى ابن رشد، ومَنْ بَعْد أيضاً، ربطوا النبوة بالحلم. وذلك تفسير عزّزوه بالأخذ من الفلسفة وعِلم النّوم، من الفكر العالمي الأفلِ آنذاك الذي كان متمثِّلاً بأفلاطون وأرسطو ومَنْ إليهما.

ومع العلايلي، فإنّ تفسير النبوة يلجأ أيضاً إلى ظاهرة معروفة في علم النفس (أو، على الأصح، في عالم ما بعد علم النفس) باسم السَّيّال. وهنا لا نتوسع.

نكتفي بالإشارة إلى أنّ النبوة عند العلايلي ظاهرة حُلمية، وحالٌ نفسي يُمَيِّز شخصيةً فذة. أما وظائف النبوة فهي عينها التي قالها الأسلاف: تنظيمُ أحوال المجتمع، وربطُ الفرد بالأمة، وصقلُ الإنسان، وتعميقُ الوعي الروحيّ. وهكذا يكون للتكاليف الدينية وظيفةً اجتماعية تُنَظّم المجتمع والجماعة، ووظيفةً حضارية تاريخية تَرْبط الفرد والجماعة بالتراث وتعطيهما نظرةً للمستقبل والوجود، ووظيفةً أخلاقية تهدف إلى بناء العضو الاجتماعي السليم والتواصلية المعافاة وتماسُكِ النّحنُ. . .

أمّا الجانب الثاني في التيار الصراطي، المتمثّل بالتديُّن المعهود أو بالأكثرية، فهو يرى أنّ الدين، أو النظرة للنبوة والوحي، أقدر مَنْ يحافظ على التماسك الاجتماعي؛ فالدين هو اللحمة والسدى في المجتمع، وقوامُ شخصية الفرد ووعيه. لكن، وبخصوص النبوة بحسب الجانب الثاني هذا، فلم يُقدِّم لها الدينُ ما يقرّبها من النظر العقلي، ولم يعرضها علينا كنظريةٍ فلسفية؛ وذاك كلُّه لأنّ الدين لا يحتاج لمن يبرِّره.

قال لي العلايلي إنّه أقدر من محمد عبده على بلوغ الأعماق للوضع الثقافي الاجتماعي السياسي للعرب، وللمسلمين، وفرقهم. وتابعَ: إنّ عبده متصف بالمهادنة؛ ولم يُرِد للأمّة أنْ تجابِه وتحاكِم وتتحدى. ويَظْهر عبده متردداً، متخوِّفاً، مكتفياً بالتسويات والتشديد على التربويات، وعلى بناء المسلم بواسطة الآدابية والوعظيات والواجبية، وعلى نيل الاستقلال حين يرضى الإنكليز وينتشر التعليم (قا: دنلوبْ في مصر). وأنا وافقتُ على هذا الكلام؛ ولعلّي خفّفتُ قليلاً من حِدّته إذْ أستعيده وأُحلِّله مشدِّداً على لَهْوَتِةِ العلايلي ـ بعد تقدّمه في العُمر ـ للديمقراطية، والحرية، والمساواة، والعدالة الإجتماعية، وللالتزام نفسِه.

يُقدِّرُ الصراطيُّ في الالتزام عند العلايلي تغييراته في اللغة، وفي النظر التحليلي النقدي للحقل الاجتماعي، وللأُفق الثقافي؛ وأودّ أن أُغْرب أنه يقترب من الشخصية التي رسمها لنفسه منذ أعماله الأولى في ميدان البنى اللغوية، والفكر التاريخي، والقيم الليبرالية، والاجتهادات الضرامية، والفقهيات المتحرِّرة، والمقولات الاشتراكية والوطنية والحُرِّيّانية. . .

وبذاك فأنا أزعم أنّ العلايلي أفغانيُّ عصره: بمعنى أنَّ المثقف «العضوي» هذا يشير إلى الفاسد والقاهر والمستبد؛ وإلى الأسبابية، ومكامن العُقد؛ ويتوجه إلى النبع، والنظام السياسي الاقتصادي، والمولِّدات للعوائق الحضارية، والقواهر السياسية الاجتماعية، والمقاوِمات الثقافية. مع العلايلي قد نتجاوز عبده، ومجتهدي أو فقهاء السلاطين والاستبداد. ومعه وبه نرى المثقّف الملتزِمَ العارِفَ بالمجتمع وثقافته، وتطلعات الأمة وأحلامها؛ وبَعْدُ، فذلك المنتج مسلَّحٌ بأدوات قديرة، وبيد تنظِّم. إننا نحتاج لعقل يحاكِم ويناقش ثم يصوغ بلا وَجَل ولا تردد أمام العوائق الراهنة، وبلا انشداد متصلِّب مربوط بفقهيات أو سمعيات لا تخضع للعقلانية وروحيةِ المعاصَرة وخصائص حضارة العِلم والتكنولوجيا كما الراهن والصورة وما بَعدها.

5 ـ رخاوة أمام الماضي. إصرار على المجتمعي. الجذرية:

صَعُب على العلايلي، الملتزم بمجتمعه ومصير وطنه، تجميع أفكاره في نَسَق [نظام]. كان كمَن يودّ ذلك ربّما، ولا يرغب في ذلك أو لا يقدر عليه. وقراءةُ عالَمه الفكري ـ حيث مجموعةُ مواقفه وتوجّهاته ـ تستلزم قراءات متعددة. ومراراً طلبنا منه أن يُمذْهِب عناصر نظره في الواقع والمستقبل التي انطلقت من تحليلٍ للكلمة، أو استعانت باللغة كي تُعزّز تحليلها لفكرةٍ ومشكلة، أو لموقفٍ وأيديولوجيا.

اجتهادات العلايلي، كتحليلاته، سبّاقة، جريئةٌ في إلقاء الحُكْم، وفي طريقة المقاربة. والعلايلي قديرٌ على الماضي، غير انصياعيّ؛ ولا يخشى الاجهارَ عند الاجتهاد الحضاري الكونيِّ البُعد أو الأُمَميّ، أو العِلمانيّ جداً، أو شبهِ الإلحادي عموماً (را: تفسيره لكلمة كافر أو ملاك).

ليس مشدوداً داخل قَفَصِ الماضوية، ولا الماضويةُ قَفْصَنَتْه. يقول لنا: كان الشافعيُّ لعصره؛ ولهذا العصر شافعيّه، أو مالِكُه، وما إليهما... وفي بعض أحكامه عناد، وانفلات أو قفز. فهو ثائر: في اللغة، وفي تفسير القرآن، وفي فهم النبوة والفرائض الدينية، وفي كتابة الكلمة العربية. وثورته في الاجتهاد الفقهي بابٌ يُفْتَح، وآخر يُغلَق. وتلك الثقة بالإسلام، تبعاً للاجتهاد الذي يَرْفض كل إسلام لا يَجْتهد، هي ثقةٌ تجعله يقفز إلى أول درجة في سلَّم القادرين على النظر الحرّ في الدين وفي الألوهة. كذلك فهنا تيار متفلّتٌ أو رخو. لكنه تيار شديد في النضال الحضاري، وفي نقد المجتمع من حيث المُلْكية والمَلَكية والنظام السياسي؛ إنّه تيار يحاور مصطلحات من مثل: المدَنيات، العدالة، المساواة، الديمقراطية، حقوق المواطن، الحرية، الاشتراكية، الفكر الكوني، الإنسان، الحداثة...

لا نطيل هنا الكلام عن الالتزام عند العلايلي. لكن نلخِّصه فنقول: شخصيةٌ ثائرة، وفكر يتخطّى ويهدم، ثم يقفز بجسارة. الخَطَر في أحكامه خطورةُ أحكامه. طرائقه في المعالجة والتحليل ليست لاهوتية؛ عندما يحلِّل يطلب الأعماقَ حتى وإنْ كانت لا تتفق مع النظر الشائع والموقف التاريخي. تجربةُ العلايلي انتقالٌ من الظاهر والنَّصّي والْحَرْفي، إلى ما هو كامن، وهاجع، وغير بادٍ. انتقَل إلى ما هو تأويل، ومال بشغفٍ إلى ما هو رمزي وخارج الدلالة المفصوحة المألوفة.

وتيار العقل الالتزامي ديمقراطي شعبي: يميل إلى الوقوف عند حاجة الجماعة، ومصلحة المحتاج، وهموم الشعب والوطن والمختلِفين أو الأقليات، وواقع المهمَّشين والمستضعَفين والمغبونين.

وفي كتابة التاريخ يُمَثّل العقل التنويراني الإتجاهات والريادةَ في محاكمة التاريخ الإسلامي محاكمةً تكون مع المظلوم؛ وتدلّ على السلطان الجائر: فتدعو الأول للثورة، وتُرسِل الثاني إلى القضاء. هنا تيارٌ إلتزمَ بأنْ يرى أنّ ما كان مقدَّساً هو غير مقدس، وأنّ السلطة كانت عبر التاريخ الإسلامي غير متحالفة مع الحق والرسالة المحمدية. كان هنا اتجاهاتٌ أكثر مما نجد دراسات. لا نجد البحث التاريخي الصارم بقدر ما نلتقي بالتعاطف العام مع الجانب الثاني للصورة، مع الذي كان في الظلام. وهنا إشارات، وإثارات فَضْحيّة تحريضية للذهن والواقع. يثير أسئلة؛

ويحرّك السواكن مهما بدت هذه مقدّسة أو متينةً أو من البديهيات. العلايلي، وإنْ لا نوافقه أو لا نتفق معه، تنويراني داخل التيار الذي كأنّه إلتزم بأنْ يَغْسل ويمحو ـ داخل الوعي العام ـ ما هو ظلامي ومؤسطَر ومتسلّط. العلايلي صاحب فَرَضيات؛ وذو قفزات منها البهلواني، ومنها الرائع. وبقوة الحس الحدسي وصل العلايلي إلى حقائق كثيرة؛ أما النفاذ في تحليله للواقع المتخلّف والسلطة المستبدة فأوصله إلى طلب الثّورة في الحكم على التاريخ، وفي تغيير مجرى النهر[1] (للمزيد ثم للمقارنة، را: زيعور، العقل الجامعي في خمسين عاماً).

أخيراً، قال عبدالله العلايلي، في نوبة حذرٍ من الثقافة غير الشفافة، المبطّنة أو مزدزجة القاع: لعل اشتراكية صديقك مشروع سياسي ثقافي مقصوده الأسمى تغطية أيديولوجية، وتعميق مستدام، لطائفة معينة تقيم في منطقة محددة تطل على مستقبل خطِر. وربما لا تكون تلك الاشتراكية علمية بقدر ما هي مبسطة ومختزلة؛ والأهم أنها متغذية بالروح الباطنية، ومؤسسة مشادة على هرمسية، وفكر غنوصي، ومعتقداتِ «نورانيةٍ وشعشعانية»، صوفية منفلته أو عرفانية. لعلّ الأهم، في تحليلاتي، أنها تبقى، أو بقيت اشتراكية محصورة، مخصوصة و«عرفانية» لم تستطع تثقيف اي آتٍ من خارج الزعامة الفردية؛ أو اي كان إن لم يكن مهيأ مسبقاً لاقتبال «الروحانيات» الهرمسية وأدبيات نرفاناوية ويوغاوية حول تكراريةٍ للحياة الفردية بغية التطهر، أو لغاية الذوبان في روح الكون، والخلاص من دولاب الحياة المتناسخة. لقد شاء العلايلي، إنْ لم يفصح، الماديةَ التاريخية أساساً لكلِّ اشتراكية.

(1) يُقرأ للعلايلي: مقدمة لدرس لغة العرب، القاهرة، المطبعة العصرية، 1938. إني أتّهم. . . ، بيروت، مطبعة الانصاف، 1940. أشعة من حياة الحسين، بيروت، دار الكشاف، 1939. تاريخ الحسين، بيروت، دار الكشاف، 1940. مثلهُنَّ الأعلى، بيروت، دار الحكمة، 1947، الخ.



التغييرُ في القطاع التقليديِّ للسيرة الذاتية وتحويلُهُ إلى عِلم

وعَيْنَة أوالياتها وتعضيةُ رفدِها للتاريخ ولمعرفة المستقبل

1 ـ *أنا، كنتُ الدافع المباشر، والمُبرِّر، في كتابة السيرة الذاتية عند ع. فروخ. أوضحتُ ذلك مراراً؛ وأنّه كان يرغب في أن أكون، وأُظهِر، ذلك الدافع كي يتبرَّر، وكي يسوِّغ الأمر أو يُعقلِنه.*

2 ـ *أشهر «القوانين» التي تحكم السيرة الذاتية قانونٌ اسمه أوالية الانتقاء؛ وثمة أيضاً: التشويه، والإقصاء، والتخيّل... (را: وسائل الدفاع غير المباشرة، اللاواعية...؛ أيضاً: علم نفس الشهادة، التأرخة، التأويل، الروائز الاضفائية الإسقاطية).*

3 ـ *اخترتُ، أنا، أدناه، فصولاً كنتُ قد طالبتُ صاحبَها بأن يكتبها كي تكون، بحسب ما ارتأينا معاً، تأرخة؛ وبالتالي معرفةً بالحاضر والمسار، وبالمستقبل أيضاً، لمؤسّساتٍ وحقوقٍ مدنية ومجالاتٍ اعتُبِرت، هنا، عيّنة.*

4 ـ *تدبّر مَسار ومَصار (صيرورة) آرائية سلامة موسى، وهو عيّنة تُمثّل الذاتاتِ الفرعية الجارحة والمنجرحة، يساعد على كشف قانونِ حاكم في جدلية الأقلية مع الأكثرية، أي جدلية الذات الكبرى مع فرعياتها، مفاده أنّ الفرعيات تتساند، وتتلاقى على نحو قسري في طريقة تعاملها مع الجذعيّ أو الدوحة: تَتَشابه الذَاتَاتُ المكوِّنةُ من حيثُ الأواليات، والشيماءة اللاواعية، والخطاب، والإستراتيجيا... وهكذا ففهمُنا وتفسيرنا لخطاب سلامة موسى سبيل لاحبٌ إلى فهم وتفسير ما يماثله في أي بلدٍ أو تاريخ (قا: الأقليات الإسلامية في فرنسا، في أوروبا بعامة، إلخ).*

1 ـ أعمومة أولى: «سَبْتيات» الشاهد فروخ. نحو سيرة ذاتية:

«سَبْتيات» ذلك الشاهد على عصره الاسترجاعيةُ شديدةُ الغنى. ثم إنّها نتاجٌ آخر يزيد في إدراكنا لهذا الصّراطي سلوكاً وعطاءات. إنّنا لا نتفِق معه على بعض الأشياء الفكرية؛ وهناك مواقف لنا تتباعد، وأخرى مختلفة جداً. وهذا أيضاً غنى. لكنّي أعرف الموسَّع عن الكثير مما كتبه ملخَّصاً في جريدة «السفير»، فأشهدُ أنَّه قصد التنوير والإستِعبار؛ وليس الغسل للسياسة أو التفخيم الذاتي أو الْمَثْلَنَة. وفي السيرة التعلّمية ثم التعليمية والانتاجية لصاحبها عمر صدىً، بل وشواهد على نضال الملتزِمين في المجتمع لتأمين الشعور بتوكيد الذات، وللرد على التجريحات الحضارية، ولرسم مشروع مستقبليّ تأييسيٍّ وخلاق، مرِنٍ ومتناقِح، إنْ على صعيد الشخصية أَمْ المجتمع، والفَكرِ كما النَّحْناوية.

لم يُنَفّذ فكرُ الالتزام عند فروخ كثرةً من تمنياتي عليه في أن يعطينا معرفته عن مواضيع تبدأ بأسد رستم أو أنيس فريحة، وتمر بشارل مالك ورينيه حبشي، وحتى بجمعية خريجي المقاصد، وبالمَدَنيات. وكنتُ أتمنى عليه أن يكتب أكثر وأزود عن آرائه في التربويات، وفي نقدِ التعاملية، وفي الآدابية... فبذلك كان يضيف لَبنةً إلى فضائه الالتزامي، ومن ثم كان يَسْهل أكثر وأكثر الكلامُ عن النسق الفكري والأيديولوجيا لعُمَر فروخ الممثِّل للتيار الصراطي المتنوِّر، وللأيديولوجيا الوطنية أو للخطاب القومي والاستراتيجيا الحضارية، داخل لبنان.

كان يردّ دائماً بنضج ألحظُهُ في مسودّاته، وفي خطّه، وحتى في استعماله لنظره وحركات يديه. اقترحتُ، في أواخر السبعينيات، إقامة حفلة تكريمية له. وأنا الذي لم يحبّ قط إلقاء الخُطَب والمشاركة في محاضراتٍ عامة، وندواتٍ، وثناءات؛ وعدتُ نفسي بمخالفة التعوّدات رَوْماً لذلك الموقف والوعد.

يُسْتَساغ أخذُ تلك «الأحاديث السبتية» مكثّفاً أو نواةً للسيرة الذاتية (السِّيرْ ذَاتة/ أوتو بيوغرافيا) للزميل عمر؛ والتي على حدّ ما اتفقنا عليه كانت ستُفرد بعناية منّي

لاحقاً. وعلى ذلك، فهي اندرجتْ في تراثنا بين أعمالٍ جليلة نلقاها في كتاب «الوصايا» للمحاسبي، و«المنقذ من الضلال» للغزالي، و. . . ، و. . . ؛ ومروراً حتى «الأيام» لطه حسين.

والشَّغوفُ بالمقارنات، وبمعرفة الذات في مرآة الآخر أو في النظر الكوني الإزائي الشَّمّال، يضع عطاءاتنا، في المجال المذكور، على مهادٍ عام يشتمل على «اعترافات» أوغسطينوس، و«اعترافات» جان جاك روسو (ت 1787)، حتى نصل إلى كثرةٍ كثيرةٍ في «الذمة العالمية» للأدب «السِّيرْ ذاتي».

لا تَظهرَ، في علم السيرة الذاتية، روحُ أمة أو روح حضارةٍ مختلفةً هنا عن الحال هناك، أو هنالك؛ إنْ عند العربي أَمْ عند «الغَرْبي». فالإنسان قد يتشابه؛ ولا سيما ذاك الذي يَعْرض لا لحياته فقط، بل وعَبْرها لهموم الجماعة، أي ذاك الذي يسعى لتحقيق الذات المثالية، أو الأب المثالي، لنفسه وللنَّحنُ. وتتوقّع الثقافة، أو الفكر، من كل ملتزِم أن يستمرّ مُشِعّاً فيقدم «سيرته الذاتية» كعملٍ إبداعيّ، أو فنّي، وكتاريخ، وكموضعٍ لآرائه ومواقفة[1].

2 ـ أعمومة أخرى:

لم يكن استكشاف شخصية عمر فروخ عملاً صعباً. ولعل سلوكاته وأفكاره، أو عالمه الفكري وحياته العملية، يتوازيان بشكل واضح. وهما يتبادلان التوضيح؛ فأحدهما يكشف الآخر. ونحن أمام شخصية لا تُخفي، أو لا تودّ أن تنكِر ما تفعله أو ما تكتبه. لا محاولات محوٍ هنا، ولا مسعى لتلميعٍ هناك.

وإذْ كان يُطْلَبُ منّي أنْ أعرُض خصائص تلك الشخصية بسلوكها اليومي، ومن خلال ما تكتبه، وبواسطة طرائق ذاتية الإتجاه وأخرى موضوعانية، فإنّي بعد تفتيشٍ ودراسةٍ لم أجدْ أنّ في ما أقوله زيادة أو مختلفاً عما يقوله عن تلك الشخصية بائعٌ أو طالبٌ أو ما إلى ذلك. بيد أنّي آثَرْتُ أنْ أقدّم تلك الشخصية عبر شاشة صَنَعَها فروخ بنفسه: لقد اخترتُ، من بين رسائله إليَّ، ومن مكتوباتٍ كانت مخصَّصة أصلاً

---

(1) را: جريدة السفير، في: 20/ 2/ 1982.

للملفّ في «مجلة الباحث»، ثم نُشرت سَبْتيات في صُحُفٍ يومية، بعض الموضوعات أو النقاط التي أعتقِدُ أنها تقود إلى معرفةٍ كافيةٍ بشخصيته، بوعيه وسلوكه، بانتماءاته واستراتيجيته، بإلتزامه الحضاري وشهادته على عصره.

* * *

1 ـ نظرة عامة. استخلاصاتٌ من رسالة مستكتَبة:

كتَبَ إلينا فروخ الرسالة أدناه: فيها اهتماماته الأولى، وميوله، وصعوباتٌ حياتية. لكنها تُبرز الصفة الأساسية في شخصيته؛ لقد بقي طيلة نشاطاته وعلائقه اللاحقة منطلقاً أو محكوماً بذلك السلوك المتحدّي الذي يحدّثنا هنا عنه يوم غضِبَ على الأستاذ الأميركي في الجامعة:

بيروت، الجمعة في منتصف ذي القعدة 1402هـ = 3/9/1982م.

أخي الدكتور علياً.

السلام عليك. في العام 1922 ـ منذ ستّين عاماً كاملاً ـ وكنتُ قد مررتُ في صفوف المدرسة الابتدائية في «مدرسة رأس بيروت» التابعة بحسب المنهج، لا بحسب الإدارة، للجامعة الأميركية، اتّصل بي نفر من جمعية المشروع الخيري العلمي في بيروت وعرضوا عليّ أن يسلفوني أقساط الجامعة على أن أصبح بعد خروجي من الجامعة معلّماً.

لقد قبلتُ هذا العرض للسبب التالي، في الدرجة الأولى:

كانت أحوالنا الاقتصادية صعبة. فمنذ العام 1919 (بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى) كنت أعمل في الصيف في النهار وأعمل في الشتاء في الليل في سبيل الحصول على المبالغ الضرورية لأقساط الدراسة. كان ذلك هيّناً عليّ حينما كنتُ في القسم الابتدائي. أمّا بعد ذلك، حينما انتقلتُ إلى القسم الاستعدادي فقد أصبح من غير اليسير عليّ أن أجمع بين الدراسة في النهار والعمل في الليل. وأسلفتني الجمعية أقساط السنوات 1922 ـ 1928 (نحو تسعين جنيهاً مصرياً، فإن الجامعة الأميركية في بيروت كانت تستوفي الأقساط بالعملة المصرية). ثم إني وفيت هذا المبلغ كاملاً في عامين (1929 ـ 1930).

في هذه الحقبة (1922 ـ 1928) اتّفق لي أمران بدّلاً كثيراً من مجرى حياتي: ذممتُ الأوّل وحَمِدتُ الثاني.

كان اتجاهي العام نحو العلوم الرياضيّة والعلوم الطبيعية. في يوم من الأيام كان عندنا امتحان في الجبر، ولم يكن ذلك الامتحان سهلاً. فكان معظم علامات الطلاب متدنيّاً جداً. زاد الأستاذ (وأذكر أنّ اسمه: يووينغ) عشر علامات إلى علامة كلّ تلميذ، فأصبح علامة الطالب إسحاق إقبال مائة وستاً وأصبحت علامتي ستاً وتسعين.

وفي أحد الدروس بعد ذلك، كان الأستاذ يووينغ يشرح عملاً على اللوح فسمع في أثناء ذلك صوتاً من المقاعد الخلفية (وكان مجلسي أيضاً في المقاعد الخلفية)، فقال الأستاذ يووينغ ـ من غير أن يلتفت: فروخ، لا تتكلّم.

ساءني ذلك جداً، ولم أكن أنا التلميذ الذي تكلّم. في ذلك الحين، وفي نحو السابعة عشرة من العمر، غلبني طيش الصبا فأغلقتُ الكتاب الذي كان مفتوحاً أمامي. ومنذ ذلك اليوم إلى أن انتهى العام المدرسي لم أفتح في البيت كتاب الجبر، بل كنت أحل الأعمال في الصف وفي البيت اعتماداً على معرفتي السابقة.

وأخذَت علامتي في الجبر تتدنّى حتّى وصلَتْ في آخر العام إلى خمسة وستّين من المائة.

وفي العام المدرسي الثاني (1923 ـ 1924) لم نكُن ندرس الجبر، بل كنا ندرس الهندسة. ومع أنّي كنت أدرسُ دروس الهندسة درساً وافياً، فإنّ علامتي في الهندسة ظلّت متدنّية. أنا لم أُقصِّرْ في الهندسة ولكن علامتي فيها، وفي آخر العام، كانت خمسة وستّين. وأصررتُ، حينما انتقلت إلى القسم العلمي (الدائرة العلمية من الجامعة)، أنْ أعوّض ما فاتني من علوم الرياضيات فدرستُ الرياضيات ثلاثة أعوام، ولكن لم أستطع أن أرجع إلى مقامي الأول في ذلك العِلم الجليل.

إنّ البراعة في العِلم ليستْ قائمةً على الذكاء فقط، ولكنّها قائمة أيضاً على الجُهد (بضمّ الجيم) وعلى السعي والمثابرة. إنّ البارع في عملٍ ما إذا انقطع مدّةً عن ممارسة ذلك العمل قلّتْ براعته فيه، وربما بطلتْ أيضاً.

يا أخي علياً،

هنالك سبب آخر لالتفاتي - في أيام الدراسة - عن العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية إلى العلوم الاجتماعية (أو التي تسمى اجتماعية)، وهنالك أيضاً وسيلتان للتعويض عن تقصيري ذلك في حقبة متأخرة من حياتي سأتكلم عليهما في الرسالة التالية إن شاء الله[1].

3 ـ وثيقة عمل وحُسْن أداء:

تقول الصورة أدناه، من الملف أو «الأرشيف»، كثيراً وحَسَناً. فلندَعْها تتكلم:

Beyrouth, le 21 Octobre 1922.

Je sousigné reconnais n'avoir eu qu'à me louer du nommé Omar A. Farroukh qui est resté au service du journal «La Syrie» du 27 Août 1920 au 15 Octobre 1922.

DIRECTEUR PROPRIETAIRE.

4 ـ مقطع من «خطاب في حفلة الشهادات»[2]:

خطب صبحي المحمصاني باللغة الإنكليزيّة وقسطنطين زريق باللغة الفرنسية وعمر فرّوخ باللغة العربيّة. وعنوان الخطاب كان: «لا للشهادة».

. . . أمّا العمل فإنّه غاية كلّ شيء. إنّ الناس يقولون لك: ماذا تعمل، لا ماذا تعلم؟ لأنّهم ينالون من عملك ولا ينالهم من علمِك شيء ما دام مكتوماً.

فالعالِم بلا عملٍ لا ينتفع هو بعلمه ولا ينفع به أحداً غيره. . . ثمّ إنّ شرّاً من ذلك عالمان: أحدهما لا يطبّق علمه على العمل مخافة أن يعثر. فقولوا لذلك الرجل: ألا أَقْدِم، فإنّ خير المثائل سقطة علّمتك ألاّ تعود لمثلها. والعالم الآخر

---

(1) في الملفّ توجد رسائل أخرى من وإلى الدكتور فروخ. وبعض ما نُشر في الصحف تحت عنوان من غبار السنين، كان في الأصل، مخصّصاً للملفّ الذي كنّا نعدّه لمجلة الباحث التي ترأستُ، بالاشتراك معه، تحريرها.

(2) طلبته منه. غير منشور: تاريخ الخطاب: 28/ 6/ 1924.

يعمل فيغترّ، فبئس الغرور. ليست الأعمال التي يعملها الإنسان في هذه الحياة نوافل. إنْ هي إلاً ما وجب عليه. ومهما تكن الأعمال عظيمة فالمطلوب منه أعظم من ذلكم بكثير. ومن الشواهد على ذلك قول عليّ كرّم الله وجهه: إذا ما مضى يوم ولم أكتسب علماً ولم أستطع يداً فما ذاك من عمري. وقد قيل لإسحاق نيوتن: إلامَ أنت في العمل، وقد بلغت من الكبر عِتيّاً ونلت فخراً لم ينله أحد قبلك ولن يناله أحد بعدك؟ فقال: إنّ ما أتيته ليس إلاّ قطرات من خضمّ عظيم.

5 ـ حوادث شخصيّة... غير شخصيّة[1]:

يحبّ كل فردٍ من أفراد الناس أن يروي الحوادث التي تتّفق له شخصياً. وذلك في العادة أمر غير مستحسن. ولكن إذا كان في الحادث الشخصّي مَثَلٌ لقاعدةٍ عامّة أو درس اجتماعي نافع، فإنّ ذلك الحادث الشخصي يستحقّ حينئذ أن يُروىَ.

لم يكن من المستغرب أن ينصح لي أستاذي الذي أشرف على دراستي في ألمانيا أن أتنقّل في الجامعات. فقد قضيت فصلاً في جامعة برلين وفصلاً آخر في جامعة ليبزغ وقضيت فصلين في جامعة أرلنجن التي أنهيت فيها كتابة رسالتي.

وأستطيع أن أجزم بأنّي درست على نفر كثيرين من المستشرقين لم يتح لغيري من الذين قصروا دراستهم العالية على الانتماء إلى جامعة واحدة أن يعرفوا مثلهم.

وكان في فصل الشتاء في ألمانيا عطلة تمتدّ أربعين يوماً، فنصح لي أستاذي بأن أذهب إلى باريس. وحضرتُ في الصوربون وفي كليّة فرنسة وفي مدرسة الدراسات العليا أحياناً، نحو عشر ساعات يومياً في معظم أيام الأسبوع: حضرتُ دروس لويس ماسينيون ووليم مارسيه وليفي بروفنسال وغود فروا ديمونبين حضوراً كاملاً أو شبه كامل. وحضرتُ أحياناً أشياء على مارسيل كوهن (وكان متقدّماً في السنّ) وعلى قولانْ (وكان في ذلك الحين في مقتبل الشباب). وأمّا ريجيس بلاشير فحضرتُ الجلسةَ التي ناقش فيها رسالته في شعر المتنبّي لنيل رتبة الدكتوراه.

---

(1) كتبها لنا، بعد أن سمعناها منه مرات، بتاريخ 6/ 6/ 1984.

ويكاد يكون لي مع كلّ مستشرق أكثر من حادثة تستحقّ الرواية. سأذكر حادثة واحدة مع وليم مارسيه.

كان وليم مارسيه عبقرياً، لا شكّ في ذلك، نافذ البصر طلق اللسان: يتكلّم أمامك لهجة مغربيّة فتظنّ أنّه من أهل فاس. ويتكلّم لهجة مصرية فيخيّل إليك أنّه من أهل طنطا أو من الصعيد. وإذا هو تكلّم لهجة «شاميّة» ظننت نفسك في الميدان أو في باب توما.

ثمّ كان أستاذاً جامعيّاً على الحقيقة: يحمل الطلاّب على أن يناقشوا أكثر ممّا يقصر وقته على إلقاء «المعلومات» على آذانهم. أذكر من الذين كانوا في ذلك الفصل (شتاء 1936): محمّد المبارك (رحمه الله) وخلدون (عبد الكريم) الكناني والأخ فلايش (بألف مفخّمة). وأعتقد أنه هو الأب فليش (بياء ممالة) والموجود في الجامعة اليسوعيّة في بيروت. ومع حبّ وليم مارسيه لإدارة المناقشة بين الطلاب، فقد قال لي مرّة:

Monsieur Farroukh, vous êtes gênant.

يا سيد فرّوخ، أنت «مزعج».

وفي اليوم الذي كنت سأغادر باريس في غده راجعاً إلى ألمانيا، خرج وليم مارسيه معي من غرفة الصفّ. وبعد تبادل كلمات مألوفة في مواقف التوديع، قال لي:

- يا عمر، أنت تدفع في ألمانيا رسوم التعليم وتنفق على المعيشة فيها. تعال إلينا فنعفيك من الرسوم الجامعية ونخصّك بمنحة، ثمّ إذا أنت رجعت إلى بيروت وجدت فيها منصباً ينتظرك.

لقد كانت تلك الكلمات طعنات متوالية على الكرامة الإنسانيّة في نفسي. ولكن لم يفارقني هدوئي، فقلت له:

- أنا في باريس منذ أربعين يوماً. ولو كنتُ أعلم أنّ هنا عِلماً يحجزني فوق أربعين يوماً لبقيت من تلقاء نفسي.

والآن، بعد خمسين عاماً إلاّ عامين، أرى على أرض وطني، وعلى أرض عدد

من الأوطان الأخرى، آثار أولئك الذين عادوا من فرنسا وانكلترة ومن أميركا ومن غيرها، فوجدوا في بلادهم مناصب تنتظرهم.

6 ـ حياتي البيتية[1]:

لمّا عزمتُ على الزَّواج كنت قد أصبحت رجلاً ناضجاً في الرابعة والثلاثين من العمر، فلم أفعل ما يفعله الشبّان الأغرار المراهقين من البحث عن فتاة ذات جمال ومال وجاه سياسيّ. ومع ذلك فقد اتّفق أَنْ كانت الفتاة التي تزوّجتها جميلة جداً كما كان لقومها وجاهة اجتماعية.

لقد عرضت لي أحوال مغريات كثيرة للزواج في أوروبّة وفي الوطن بفتيات ذوات مال ووجاهة سياسيّة، فلم أقبل عليهّن لأنّني كنت حازماً أمري على أن يكون زواجي في سبيل إنشاء أسرة سليمة صحيحة.

اتّفق في إحدى المرّات التي كنت فيها في «بيت الأطفال» أن كان الوقت ظهراً، وكان الأطفال يتناولون غداءهم. لفت نظري طِفلان ـ صبيّ وبنت ـ يأكلان وهما ساكتان، ويأكلان بطريقة تدلّ على عناية أهلهما بهما وبتهذيبهما.

فسألت رشاد العريس (مدير بيت الأطفال): لمن هذان الطفلان؟ فقال لي هما ولدا راشد الحوري (بحاء مهملة). فسألته ثانية: هل تعلم لأمّ هذين الطفلين أختاً عَزَبَة (بفتح ففتح). فقال: لا أعلم.

وسمعتْ إحدى المعلّمات هذا الحديث. وليس عند المرأة حديث أحلى من مثل هذا الحديث. وبعد يومين جاءت تلك المعلّمة تقول: لأُمّ ذينك الطفلين أخت عَزَبة، هي آمنة حلمي، وهي معلّمة في إحدى مدارس المقاصد. وفي مساء ذلك اليوم قلت لأمّي: أريد أن تخطبي لي فلانة. فذهبتْ أمّي وكبرى نساء الأسرة وخَطَبتا تلك الفتاة لي.

كان راشد الحوري وكيل تلك الفتاة. فلمّا تمّ الإتّفاق على كلّ شيء (قبل كتابة

---

(1) طلبنا من المربي عمر الكتابة تحت ذلك العنوان؛ ولعلها الإشارة الأوضح إلى حياته البيتية وطريقته في تربية الولد وسياسة المنزل (28/ 7/ 1984).

العقد) قال لي: أتريد أن تراها؟ قلتُ له: لا. فقال لي: نحن لا مانع عندنا أن تراها. فقلتُ: وأنا لا رغبة لي في أن أراها. ولم أرها إلاّ بعد كتابة العقد. ولمّا كُتب العقد طلبتُ منها أن تَترك التعليم.

لقد كانت متعلّمة، درسَتْ جانباً من صفّ الرياضيّات ولكن لم تتم الدراسة فيه. وكانت لغتها العربيّة جيّدة. وكذلك كانت لغتها الفرنسيّة. وقد كان أهمّ من ذلك كلّه أنّها كانت هادئة التفكير وعلى شيء واف من اتّساع الثقافة العامّة. ثم إنّها كانت شديدة التنظيم دقيقة في كلّ أعمالها، حتّى في تلك الأعمال التي يظنّها نفر كثيرون من الناس جانبية قليلة الصلة بالحياة. كانت مثلاً تقيّد كلّ شيء نشتريه (وكانت عادتي أيضاً أن أسجّل دخلي ونفقاتي: عادةٌ تعلّمتها من جدّي ومن عمّي). وكذلك كانت كثيرة العناية بملبسها وبكلامها وبسلوكها الاجتماعي.

ثمّ رزقنا أولاداً (خمسة أولاد بين عام 1944 وعام 1956) فصدق حَدْسي الأوّل. كانت عنايتها بالأولاد تفوق كلّ ما تخيّلته (مع شيء من الشدّة التي كانت نافعة في تربية الأولاد). وكذلك ظهر صوابُ ما كنتُ أريده من تركها التعليم (برغم ما عرض عليها من الرجوع إلى التعليم في السنة الأولى التي قضيناها في بغداد - وكنت أنا فيها أستاذاً في دار المعلّمين العالية - وفي بيروت بعد ذلك). لقد ساعدتني في الإشراف على «تحضير» أولادنا دروسهم في البيت. وكانت مساعدتها لهم في الرياضيّات والطبيعيّات أكثر من مساعدتي لهم. أمّا في اللغة العربية واللغة الإنكليزية وفي العلوم الاجتماعيّة فكان عملي في عونهم أكثر.

أريد أن أرجع قليلاً إلى الجانب المالي من الموضوع.

إنّ عنايتها بالبيت وبالأولاد وبي أيضاً قد مكّنتني من أن أتوفّر توفّراً كثيراً على التأليف فزاد دخلي بذلك زيادة ظاهرة. ثمّ إنّ عنايتها - إلى جانب عنايتي - بالإشراف على مطالعة دروس الأولاد في البيت قد أدّى إلى النتيجة التالية:

- نال ابننا البكر منحةً لدراسته العالية في بيروت (بعد البكالوريا) ثمّ منحةً ثانية حينما ذهب إلى الولايات المتّحدة لمتابعة دراسته (حتّى نيل شهادة الدكتوراه).
- نال ابننا الثالث منحةَ الدولة فتابع دراسته العليا في جامعة عين شمس في

مصر ثمّ في انكلترة (حتّى نال أيضاً شهادة الدكتوراه).

ـ أما ابننا الثاني «فقصّر على علامتين» (ولكن ليصل إلى المرتبة التي تخوّله الحصول على منحة في الدراسة).

ويحسن أن أشير هنا إلى أن أولادنا الخمسة (ثلاثة صبيان ثمّ بنتَيْن) كان اختصاصهم في الرياضيّات والطبيعيّات. ولكنّ بنتنا الصغرى انتقلت في آخر دراستها الثانوية من الرياضيّات إلى الآداب.

وبيتنا بيت تقوى تقام فيه الصلوات ويصام رمضان وتؤدّى فيه الزكاة. وليس فيه شيء خارج عن قواعد الإسلام. وليس في بيتنا تدخين، برغم أنّ الأولاد قد عاشوا مدّة طويلة في مصر وإنكلترة والولايات المتحدة وغيرها. ومنهم من لا يزال يعيش ـ بسبب عمله ـ في الخارج. ومع ذلك كلّه فإن صلة الابنين المغتربين لا تزال وثيقة بنا كما لو كانا لا يزالان يعيشان في بيروت.

ولمّا خفَّتْ عن السيّدة أعباءُ العناية بالأولاد التفتَتْ إلى تعلّم اللغة الانكليزيّة.

والقراءة في بيتنا عنصر أساسي. في بيتنا مكتبة كبيرة شاملة ـ للمطالعة لا للزينة ـ ونقرأ في كلّ يوم ثلاث جرائد سوى عدد آخر من الجرائد حيناً بعد حين (بحسب الأحوال السياسيّة خاصّة) وسوى المجلاّت.

وفي بيتنا تنظيم ـ تنظيم شديد، إذا شئت ـ فالطعام في أوقات معيّنة لا تخلّ. وكذلك أوقات النوم منظّمة. ومثلها أوقات العمل. وعندنا زيارات متبادلة في الحدود المعقولة. أمّا النُزَه فهي الآن ـ بسبب الأحوال السائدة ـ نادرة أو مفقودة[1]. وارتياد المقاهي لا وجود له في نظام حياتنا. ولنا نشاط اجتماعي يمكن أن يسمّى واسعاً بالإضافة إلى ربّ بيتٍ قضى الجانب الأكبر من حياته معلّماً في المدارس الثانوية.

7 ـ لماذا بكى أستاذي[2]:

كثيراً ما يسألني نفر من الذين يقرأون هذه القطع «من غبار السنين» فيقولون:

---

(1) كتبها لنا بتاريخ 28/7/1984 (لم يكتب التاريخ الهجري، ولم أسأله عن السبب).

(2) جريدة السفير، 4/4/1981. المقال مُخصّص أصلاً لملف المجلة المذكورة؛ وبناءً على طلبي.

لماذا لا تكتب عن حياتك الداخلية (يقصدون: حياتي المستورة)؟

والواقع أنه ليس لي حياة داخلية مستورة. من أجل ذلك سأكتب هذه القطعة التي يقال في مثلها ما يظن السائلون.

وكذلك يعلم القراء الكرام أنني لما ذهبت إلى أوروبة كنت رجلاً ناضجاً في الثامنة والعشرين من العمر لا طفلاً أو شاباً مراهقاً في السابعة عشرة من عمره. من أجل ذلك، كانت أوروبة إذا اتخذت زينتها أمام عيني لم تكن تصطادني باشراكها.

كنت في أكثر الأحيان أرافق أستاذي المشرف في رحلاته (وهذا من معاني الإشراف في الجامعات) فاتفق مرة أن كنا في بفاريا العليا (المنطقة الجبلية من جنوب شرقي ألمانية) فدخلنا مطعماً لتناول الغداء، وكان هذا المطعم مطعماً سياحياً فيه عدد من المصاطب يعلو بعضها على بعض. وكذلك اتفق أن كان جلوسنا (أنا وأستاذي وابنة أستاذي وقريبة لأستاذي) على مصطبة مرتفعة تواجِه المدخل.

كنا نتحدث بعد الغداء فاتفق أن دخلت، في ذلك الحين، فتاة كانت جميلة وجميلة جداً (كما يقول طه حسين). لا أدري ما الذي نبه الناس إلى دخول هذه الفتاة (إلاّ إذا كان للجمال رائحة)، فالْتَوَت الأعناق نحو مدخل المطعم ثم تعلقت الأبصار بتلك الفتاة حتى اتخذت تلك الفتاة مكاناً يغيب عن أعيننا.

بعد قليل جاءت المضيفة التي تتولى الخدمة على مائدتنا (وفي المطاعم في جنوب ألمانية مضيفات يقمن بالخدمة. أما في شمالي ألمانية فيقوم بالخدمة في المطاعم رجال). قالت لنا هذه المضيفة: إن الفتاة التي دخلت منذ قليل إنكليزية ومعها سيارة بمقعدين. وقد قالت لي: سلي هذا الشاب الأسمر إذا كان يريد أن يقضي هذا اليوم بعد الظهر معي؟ فقلت لها بمثل الهدوء الذي أكتب به هذه الأسطر على الآلة الكاتبة: أشكرك، لا أستطيع.

وما كادت المضيفةُ تبتعد قليلاً عن مائدتنا حتى التفتَ إليّ أستاذي وعلى وجهه الجرماني الممتلىء مزيجٌ من علامات الاستغرابِ والشك والتحدي والغضب، وقال لي: أتمنى أن أراك سكران.

فقلتُ له: أستاذي! قُلْ لي: أتمنّى أن أراك وزيراً للمعارف (وكنتُ في ذلك

الحين أعتقد أن الوزارة منصب يستحق أن يتمناه الإنسان). قُلْ لي: أريدُ أن أراك عالِماً كبيراً: قُل لي: أودّ أن أراك ذا مكانةٍ في قومك.

فقال لي: لا، لا، لا. بل أريد أن أراك سكران حتى يسقط هذا القناع الذي ما زال على وجهك منذ عامَيْن.

لقد كان التحدي واضحاً وعنيفاً. وكان لا بد من الدفاع عن نفسي: إنني لم أكن منافقاً في سلوكي ولا كان في كلماتي للمضيفة خداع. دار في رأسي ساعتئذ قول عمر بن الفارض:

وقالوا: شربتَ الإثمَ. كلاّ، وإنّما شربتُ التي في تركها عندي الإثمُ

وفوق كل شيء قول أصدق القائلين: «فَمَنِ اضْطُرَّ غيرَ باغٍ ولا عادٍ فلا اثْمَ عليه».

وصفّقتُ بيدي فرجعت المضيفة فقلت لها أريد ربعاً (كأساً فيه ربع لتر من البيرة) ولم أكن قد شربت بيرة من قبل ولا شربتها من بعد. وجرعت الربع ثم صفّقتُ ثانيةً فطلبت قدحاً صغيراً من الخمر (والألمان يعتقدون أن من يشرب الخمر على بيرة يسكر سكراً قبيحاً). ويحسن أن أقول لك أن نفراً من رفاقي هنا وهناك وهنالك حاولوا جاهدين أن يعلّموني التدخين والشرب واللعب وأشياء أخرى فلم أتعلم مما أرادوا شيئاً.

ثم لا أعلم لماذا لم تحدث فيَّ كأس الخمر فوق رُبْعِ البيرة أثراً ما. ولو أنني شربتُ مثل ذلك المقدار ماء لضايقني ذلك المقدار من الماء.

وبعد نحو عشرة أيام كنت أغادر ألمانية، فذهب معي أستاذي إلى محطة السكة الحديدية (في ذلك الحين لم تكن الطائرات قد بدأت بعد تنقل المدنيين).

وتحدثنا ثم اقترب موعد القطار فصعدتُ إلى عربة القطار واستمررنا في الحديث. ولما صفر القطار وارتج يريد أن يسير دمعت عينا أستاذي. فقلت له: لماذا تبكي؟ أنا ذاهب إلى الشرق أحمل علمك واسمك، فقال لي: إنّ ما خبرته منك في عامين كنت أقرأ مثله في الكتب فقط.

لم تنته قصتي. كان لي رفاق هنا وهناك وهنالك خبروا مني ما خبره مني

أستاذي، وكانوا يقولون عني إنني غبي (كيلا أستعمل الألفاظ والتعابير التي كانوا يذكرونها). والآن وأنا أنظر عبر الزمن ـ في مدى خمسة وأربعين عاماً أو خمسين عاماً أو تزيد ـ أرى أنني لم أكن غبياً، وأنهم هم ـ ممن أستطيع الآن أن أراهم وممن لا أستطيع الآن أن أراهم ـ كانوا أغبياء.

8 ـ أنتَ تتزعم حركة تمرد[1]:

في خريف 1921 دخلت إلى الجامعة الأميركية ـ في ذلك العام حين تبدل اسمها من الكلية السورية الإنجيلية إلى الجامعة الأميركية في بيروت. ولكنّ الجامعة الأميركية ظلت تفرض درس التوراة.

ودخلت أنا إلى الصف الثالث الثانوي (بعد أداء امتحان دخول). واتفق أنني كنت في فرقة من هذا الصف كانت الكثرة من تلاميذها من المسلمين. ولم نكن في ذلك الحين نحسّ بالفارق الديني الذي يحس به اللبنانيون اليوم.

واتصلنا بمدير القسم الاستعدادي ـ المستر وليم هول ـ وطلبنا (انسجاماً مع الاسم الجديد) أن ندرس «الأخلاق» بدل التوراة. فاستجاب لطلبنا. ولكن فوجئنا بأنّ الجامعة قررت لنا كتاباً كان مجموع قصص من التوراة والإنجيل.

اتفقنا نحن التلاميذ على ما فعلناه في الدرس التالي:

اشترينا كلنا ذلك الكتاب المقرر. ولما حان دخول الأستاذ (المستر كلاتس) إلى الصف، وضع كل واحد منا ذلك الكتاب أمامه. دخل الأستاذ فقمنا له واقفين (بحسب العادة). فلما أمرنا الأستاذ بالجلوس جلسنا ثم رد كل واحد منا كتابه إلى حقيبة كتبه.

سألنا الأستاذ لماذا فعلنا ذلك. فلم يرد أحد. وطلب من تلميذ أن يقف ويقرأ شيئاً مما كان هو قرره علينا في درس سابق، فلم يقف.

---

(1) رواها لنا مراراً؛ طَلَبْنا كتابتها منه منذ المرحلة الأولى لإعداد الملفّ. ففيها نورٌ على حِقبة تاريخية مديدة إنْ للجامعة الأميركية و«عِلمانيتها» أم للمجتمع والمَدنيات والتاريخ العام.

غادر المعلم الصف. ولم أدرِ مَن الذي قال للأستاذ أو حمل إلى الإدارة أني أنا كنتُ بين الذين خطّطوا لتلك الحركة.

استدعاني مدير الدائرة الاستعدادية، وقال لي: أنت تتزعّم في الصفّ حركة تمرد. فقلتُ له: ومَن ذا الذي قال لك ذلك؟ فأجابني بحزم وعبوس (ولا أزال حتى اليوم أتخيل تلك «العبسة» على وجهه) وقال لي: أنا أقول لك ذلك. وأنتَ ستكون غداً الأربعاء بعد الظهر محجوزاً (وكانت الجامعة الأميركية تُعطّل يوم الأربعاء بعد الظهر).

جئتُ إلى موعد الحجز وسلكتُ المسلك القويم. ولا شك في أن المشرفَيْنِ على الحجز أخبراه بذلك. فاستدعاني في اليوم التالي وقال لي: أنا لم آمر بحجزك لأنك احتججتَ على الكتاب، بل للطريقة التي سلكتها في الاحتجاج. ونحن ألغينا ذلك الكتاب الثاني. وسندرّسكم دروساً في الأخلاق الاجتماعية.

وأعفت الجامعة أستاذنا السابق من تدريسنا وتولى تدريسنا بيارد ضودج الذي أصبح فيما بعد رئيساً للجامعة الأميركية. ولا يزال الدفتر الصغير الذي أملى علينا بيارد ضودج فيه أشياء من الأخلاق الاجتماعية عندي. وكان المستر كلاتس دعانا إلى غرفته وهيأ لنا جميعاً مأدبة فيها أنواع من الكعك والحلوى والفاكهة.

9 ـ حادث مؤلم[1]:

في الحياة أحداث لا يجوز نشرها حرصاً على كرامة الإنسان وحفظاً للوازع الاجتماعي (وحدة الأمة)، ولكن إذا فقدت الضوابط العقلية وانفلتت الغرائز جازت رواية تلك الأحداث للاستفادة من العبرة التي فيها[2].

بدأتُ التعليم في لبنان وعمري اثنان وعشرون عاماً ووزني ثمانية وأربعون كيلو.

في الشهر الأول من السن المدرسية، كنت في الصف الأعلى في المدرسة

---

(1) جريدة اللواء، 14/5/1984؛ سمعتها مراراً منه، وبوضوح أكثر.

(2) را: أعلاه، سطر 1 و2 من الفقرة رقم 4.

(نهاية المرحلة الثانوية). نهض تلميذ وسأل سؤالاً. فقلت له: هذا سؤال خارج عن درسنا. فإذا أنا انتهيت من تقرير هذا الدرس ثم بقي وقت أجبتك عنه.

قال: أريد جوابه الآن. فقلتُ له: أقعد. قال: سأظل واقفاً، فقلت له: ابق واقفاً. فقعد.

كان الأمر واضحاً لي: إمّا أنْ ألقّنه درساً يستفيد هو وجميع التلاميذ منه، وإمّا أن أضعف أنا أمامه فأكون في حياتي التعليمية كلها تحت رحمة السفهاء من الطلاب أو أترك التعليم جملة.

ذهبتُ بهدوء إلى باب الغرفة فرأيتُ أحد الخدم، واتفق أن كان ذا بسطة في الجسم، ناديته وقلتُ له: أخرِجْ «فلاناً» من الصف. كان كل ما قصدته أن يأخذ الخادم بيد التلميذ إلى خارج الصف أو أن يذهب به إلى الناظر. غير أنني وقفتُ حائراً أمام ما فعله الخادم.

هجم على التلميذ وانتزعه من مقعده، ثم رفعه إلى ما فوق رأسه. ولما وصل به إلى باب الغرفة ضرب به الأرض ضربةً ظننتُ أنها خلطت لحمه بعظامه. نهض التليمذ وهو يجأر ومضى إلى باب المدرسة وخرج منه (مع أن المدرسة داخلية، ولا يجوز الخروج منها في غير الأوقات المعينة).

انتهى الدرس فخرجتُ إلى الفرصة. كانت العادة أن يتحلق الأساتذة في الملعب يتكلمون في شؤون تنسيهم «رتابة» الدروس. أما في ذلك اليوم فكان كل واحد منهم يسير في الملعب منفرداً جيئة وذهاباً. وجلسنا ظهراً إلى المائدة فأكل كل واحد منا طعامه من غير أن يجري بيننا حديث، كما كانت عادتنا على المائدة.

ولما انتهت الدروس صعدت إلى غرفتي. بعد قليل طرق أحد الأساتذة عليّ الباب ثم قال: هنالك اجتماع في غرفة المدير.

كان في غرفة المدير أربعة من كبار الأساتذة في المدرسة ثم رجل كبير السن لم أكن قد رأيته من قبل. بعد نحو نصف دقيقة التفت المدير إلى ذلك الرجل الكبير وقال: هذا هو الأستاذ عمر. ثم التفت المدير إليّ وقال: فلان جد الطالب ورئيس لجنة المدرسة.

خيم سكون آخر دام نحو نصف دقيقة أيضاً ولكني خلته نصف نهار. ثم أقبل الرجل بوجهه علي وقال: بارك الله فيك. من اليوم فصاعداً، كلما قام «ش» في البيت بعمل غير مُرْضٍ، سنقول له: سنخبر الأستاذ عمر.

كان هذا التلميذ شريراً. وكان الأساتذة ـ وهم يعرفون أنه حفيد رئيس لجنة المدرسة ـ يدارونه ويتألفونه. فكان يزداد غطرسة حتى رماه الله بي. وتسألني أنت، أيها القارىء، وتقول لي: لو كنت تعلم أن ذلك التلميذ كان حفيداً لرئيس لجنة المدرسة، أكنت تفعل ما فعلته.

جوابي: لقد قمت بمثل هذا العمل ثلاث مرات أخرى وأنا أعلم صلة التلاميذ بالمشرفين على المدرسة. وليس من الغريب في شيء أن يقف أستاذ مثل هذا الموقف أربع مرات في حياته المدرسية التي امتدت إلى الآن ستة وخمسين عاماً. غير أني لا أشير على أحد بأن يفعل ما فعلته أنا، فقد تكون أحواله مختلفة من أحوالي.

10 ـ قصص من بيتي[1]:

هذه قصص من بيتي، أقصد من أسرتي التي أنشأتها منذ أربعين عاماً أو تزيد بالتربية والعلم لأنني لم أشيد منزلاً من الحجارة والطين.

1 ـ كان أسامة (ولد عام 1944) في نحو الرابعة من العمر حينما جلس ذات مساء كعادته إلى المائدة. والطعام في بيتنا لا يكون إلاَّ في غرفة المائدة وعلى المائدة نفسها. ومثل ذلك شرب الماء. حتى حبة الدواء الضرورية في بعض الأحيان يتناولها أحدنا (إذا لم يكن طريح الفراش) في غرفة المائدة. ليس عندنا أحد يشرب في غرفة النوم أو يأكل موزة على الشرفة أو يقضم تفاحة وهو يسوق السيارة أو يلتهم «منقوشة» وهو مسرع إلى عمله.

ووضعت السيدة، كعادتها في كل مرة، طبق الطعام أمام أسامة. نظر أسامة

---

(1) السفير، 10/1/1981؛ وُضعتْ أصلاً للملف. وإظهاراً لنمط التربية البيتية الآنذاكية في بيروت، ولاسيما عند العائلات المحافظة.

الصغير إلى طبق الطعام قليلاً ثم قال: «ما بدي» (لا أُريد). واتفق أني سمعت هذه الجملة منه فدار في مخيلتي سلك طويل من الجمل: أريد هذا، لا أريد ذاك، أعطني ذلك . . . تلك قصة طويلة لا تنتهي.

فقلت للسيدة: يجب أن يذهب أسامة إلى فراشه اليوم بلا طعام. واتفقنا على ذلك. فقالت السيدة لأسامة: اذهب إلى الفراش. ونهض أسامة كعادته في كل يوم وذهب إلى فراشه بلا كلام ولا ملاحظة (إن أقوال السيدة الأم في البيت قانون طبيعي لا يفكر أحد في ترك التقيد به).

في صباح اليوم التالي وضعت السيدة أمام أسامة ذلك الطبق الذي لم يشأ أسامة أن يأكل منه في مساء اليوم السابق. ومنذ ذلك اليوم لم نسمع في البيت جملة مثل «هذا أحبه، وهذا لا أحبه». وكبر الأولاد الخمسة وتزوج أربعة منهم ورزقوا كلهم أولاداً. ولا يزالون ـ كلما جاءوا إلينا للطعام ـ لا يعرف أحدهم نوع الطعام إلاَّ بعد أن يجلس إلى المائدة.

2 ـ ومروان (ولد عام 1946)، كان منذ بضع سنوات يعمل في لندن. كنا في ذلك الحين راجعين من الولايات المتحدة وأردنا أن نبقى أسبوعين في لندن. نزلنا في الفندق ولم ننزل في منزل مروان. وبما أن مروان كان أعرف مني بلندن، وتسهيلاً على نفسي، أعطيته مائتي جنيه لينفق منها نفقاتنا العارضة.

وانتهت زيارتنا للندن. وفي المساء كنا نعد الحقائب فقال لي مروان: بابا، أتريد أن نتحاسب؟ فسألته: وعلى أي شيء تريد أن نتحاسب؟ فأجاب: لقد أعطيتني مائتي جنيه للنفقات العارضة. وقد بقي منها بقية.

فقلت له: يا مروان، أتينا بكم إلى هذا العالم وربيناكم وعلمناكم ـ وكنتم إذا مرض أحدكم سهرنا عليه وداويناه ثم اهتممنا بأمر زواجاتكم. ولم نقل لأحد منكم يوماً: تعال لنتحاسب. وأنت الآن تريد أن نتحاسب على بقية من مائتي جنيه.

3 ـ ومازن (ولد عام 1948) وكان بعد البكالوريا اللبنانية يدرس الهندسة في جامعة عين شمس (في مصر). ذهبنا مرة إلى القاهرة فرأينا أنه يسلك اتجاهاً يسارياً.

فقلت له: لا مانع عندي. على شرط أن تفكر في كل شيء تعمله. فقال لي: وأنا الآن أتعلم اللغة الروسية وأريد أن أنتقل لمتابعة دراستي إلى موسكو. فقلت له مرة ثانية: افعل ما تشاء. على شرط أن تفكر في كل ما تفعله.

ثم ذهبتُ لحضور دورة لمجمع اللغة العربية في القاهرة، فرأيت أن مازناً قد ترك الاتجاه اليساري. فقلت له: ما عدا مما بدا؟ فأجاب: لقد حدَّثوني حديثاً لم يكونوا فيه صادقين (كيلا أستعمل التعبير الذي استعمله هو).

لقد صدّقته فيما قال، فليس بنا حاجة إلى أن نكذب. ثم إنني أعرف شيئاً من هذا من اختباري. لي بالاشتراك مع الدكتور مصطفى خالدي (رحمه الله) كتاب عنوانه «التبشير والاستعمار» نقل إلى التركية والفارسية وإلى الأردية (ولم أر طبعته في الأردية) ونقلت أشياء منه إلى غيرها من اللغات. ثم علمت أنه نقل أيضاً إلى الروسية وطبع بالروسية مرتين.

واتفق أن حضر إلى بيروت وفد من جمعية الصداقة السوفياتية العربية ودعيت إلى حفل استقبال. ذهبت وحادثت رئيس الوفد في هذا الشأن فقال: «اكتب إلينا في موسكو». وبعد مدة فعلت وجاء الجواب بأن الاتحاد السوفياتي لا يدفع بدلاً عن حقوق التأليف!

لا شك في أن رئيس الوفد كان يعرف أن الاتحاد السوفياتي لا يدفع حقوق تأليف، فما هو السبب في طلبه مني أن أكتب إلى موسكو؟

واتفق أن كان في بيروت ملحق ثقافي سوفياتي اسمه شمالكوف (فيما أذكر). حدثته في الأمر، فقال: نحن لا ندفع حقوق تأليف، قلت له: أنتم لا تدفعون حقوق تأليف للمواطن السوفياتي الذي تهيّئون له السكن والتعليم والتطبيب وسوى ذلك. أما أنا فإنني أدفع لتعليم أولادي (والكلام من نحو عشرين عاماً) ألف ليرة في كل شهر. فردد القول: نحن لا ندفع.

فقلت له مرة ثانية: أما كان بالإمكان ـ على الأقل ـ أن ترسلوا إلينا نسختين من الترجمة الروسية: نسخة لي ونسخة للدكتور مصطفى خالدي. فأجاب: وهذا أيضاً شيء لا نفكر به. حينئذ قلت له: ألا تعرفون أن تبعثوا إلينا ببطاقة صغيرة عليها كلمة «شكراً»؟ (28/ 12/ 1980).

11 ـ كلام آخر؛ عن الأولاد والذات، اهتمام بالتخطيط والعلم:

بيروت، الجمعة، منتصف ذي القعدة 1402هـ 3/ 9/ 1982.

أخي الدكتور عليّ زيعور

السلام عليك ورحمة الله. وعدتك في الرسالة السابقة بشرح أمرَيْن.

1 ـ كان لالتفاتي عن العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية إلى العلوم الاجتماعية سبب مساعد. لمّا انتقلتُ إلى الدائرة العلمية في الجامعة الأميركية كنتُ قد أعددتُ لنفسي منهاجاً قائماً على الرياضيّات والطبيعيّات. وتداولتُ الأمر مع نفر من أعضاء الجمعيّة التي كانت تسلفني أقساط الدراسات ـ وكان فيها متعلّمون أذكر منهم أحمد العريسي وممدوح الداعوق. فقال هذان لي (منذ ستّين عاماً): إنّ المسلمين اليوم أحوج إلى اللغة والأدب وإلى التاريخ والجغرافيا منهم إلى الفلك والفيزياء والكيمياء. فبدّلتُ المنهاج الذي كنت قد خططته لنفسي وسرت في طريق الأدب والتاريخ.

2 ـ وظلت الرغبة في العلوم الرياضيّة والعلوم الطبيعية مشتعلة في نفسي، فلمّا رزقتُ أولاداً دفعت بهم كلّهم ـ صبياناً وبنات ـ في طريق العلوم الرياضيّة والعلوم الطبيعية. وبرعوا كلّهم في ذلك.

ليس في المنطق أن يولد الشاعر شاعراً والمهندس مهندساً والكسلان الخائب كسلان خائباً. إن كلّ إنسان يولد وفيه قدرٌ معلوم من الاستعداد العقلي الذي يمكّن صاحبه من البراعة في كلّ عمل ـ على مقدار القدر المعلوم من ذلك الاستعداد العقلي ـ ثمّ إنّ الأحوال المحيطة بالإنسان وحاجاته الراهنة تدفعه إلى هذا العمل أو إلى ذلك العمل. فكلُّ إنسان على قدر معلوم من الاستعداد العقلي يستطيع بذلك المقدر المعلوم من الاستعداد أن يمسي شاعراً أو رسّاماً أو مهندساً أو تاجراً أو سياسياً. ومن أدلّني على ذلك أنّه لم يكن في أسرتنا عالِمٌ بالرياضيّات أو دارس للفيزياء أو مهندس. ومع ذلك فقد برع أولادي كلّهم في العلوم والرياضيّات والعلوم الطبيعية حتّى قال لي الدكتور جوزف زعرور (مدير التربية الوطنية في لبنان): هلِ العلامة التامّة في الرياضيات (عشرون على عشرين) وقفاً على أولاد عمر فرّوخ؟

وهناك دليل فرعيٌ آخر على صحّة هذه النظريّة.

قالت لي الآنسة إحسان محمصاني (مديرة بيت الأطفال لجمعية المقاصد الخيرية الإسلامية) وجميع أولادي مرّوا في بيت الأطفال هذا ثمّ أكمل الصبيان منهم علومهم الثانويّة في مدرسة عليّ ابن أبي طالب لجمعية المقاصد الخيريّة الإسلامية أيضاً. قالت لي الآنسة إحسان محمصاني: إنّ أربعة من أولادك اتّجهوا إلى الرياضيات. وهذه صغراهم لميس لا بأس في أن تَتّجه إلى العلوم الاجتماعية.

ثمّ قالت: ولا أراها في المقدرة على الرياضيّات مثل إخوتها ومثل أختها لينة. ولم أجد أنا بأساً في أن تتّجه لميسُ إلى العلوم الاجتماعية. ومع ذلك فقد نالت لميس في امتحان البكالوريا اللبنانية في مادة الرياضيات، سَبْع عشرة علامة من عشرين علامة. ثم اتجهت لميس إلى درس الأدب الإنكليزي. وهذا دليل آخر على أن البراعة في ميدان ما من ميادين الحياة ترجع إلى التوجيه والسعي والمثابرة في الأكثر لا إلى الولادة الطبيعية.

أنا لا أنكر أنّ عدداً قليلاً من البراعات يرجع إلى الولادة الطبيعية كالصوت الحسن الذي يرجع في الدرجة الأولى إلى قياس الحنجرة. ولكن البراعة في الفلك مثلاً ليست من جنس البراعة في الغناء.

ثم انتقمتُ من نفسي:

حينما بدأ أولادي يدرسون الرياضيات والعلوم الطبيعية (في المرحلة التكميلية والمرحلة الثانويّة) كنت أنا وأمّهم نساعدهم في إعداد جميع دروسهم. وكانت أمّهم أقدر منّي في الرياضيّات لأنها درست المنهاج العلمي في البكالوريا اللبنانية.

وانصرفتُ أنا حيناً إلى المطالعة في العلوم الرياضيّة والطبيعية، وأخرجتُ كتاب «عبقريّة العرب في العلم والفلسفة» وقد نُقِل إلى اللغة الإنكليزية، قام بنقله مجلس الجمعيّات العلمية في نيويورك. ثمّ نقلت أنا إلى اللغة العربية «الطريق إلى النجوم» (في الفلك) ثمّ ظهر كتابي «تاريخ العلم عند العرب» (بعد عمل استمرّ خمسة عشر عاماً). وقد كان لهذا الكتاب أثر في العالم العربي كلّه، وخصوصاً في تقرير تدريس تاريخ العلوم في الجامعات وفي المدارس الثانوية أيضاً (وفي منهاج البكالوريا اللبنانية

منذ العام 1970) [را: قطاع تاريخ العلم بين قطاعات الأبستمولوجيا = المعرفيات].

إنّ الأمم تحتاج في حياتها إلى أشياء كثيرة من العلم ومن غير العلم. ثمّ هي تحتاج إلى العلوم الرياضيّة والطبيعية كحاجاتها إلى العلوم الاجتماعية. فمن الواجب على رجال التربية أن يدرسوا برامج التعليم وأن ينظّموا فروع تلك البرامج بحسب حاجات الأمّة، مع دراسة لاستعداد الأفراد عند توجيههم إلى دراسة فروع العلم المختلفة. وهذا التخطيط والتنظيم والتنفيذ يحتاج إلى معالجة مستقلّة[1].

12 ـ قالوا لي عشر مرات:

تخرجتُ في الجامعة الأميركية في بيروت عام 1928 وعلّمت سبع سنوات ألفت أثناءها عدداً من الكتب الأدبية وعدداً آخر (بالاشتراك مع أساتذة آخرين) من الكتب المدرسية كانت تدرَّس في عدد من البلاد العربية.

ثم ذهبتُ إلى ألمانية لمتابعة الدراسة العالية. ولما عدتُ، عام 1937، قال لي أحدهم: أنت تركت التعليم سنتين فضاع عليك أثناءهما مائتان وأربعون ليرة عثمانية ذهباً (راتبي عن سنتين) ثم أنفقتَ خمسمائة جنيه استرليني على إقامتك في أوروبا. أما أنا فاشتريت بمائتين وأربعين ليرة ذهباً أرضاً وبنيت عليها طابقين بخمسمائة جنيه. وها قد رجعت أنت الآن تحمل ورقة... أنت...

وكان لي ولدان يدرسان في جامعة عين شمس (في مصر)، وكنت أحوّل إليهما المبالغ التي كانا يحتاجان إليها بواسطة بنك مصر والبنك المركزي. عرف أحدهم بأمري وجاء إليّ يقول: نحن ندفع لولديك هناك ما يحتاجان إليه من مال ونأخذ بدلها هنا. وهذا يكلفك نصف ما تدفعه الآن. فلم أقبل. فهز رأسه وقال: أنت...

ودعيت إلى مؤتمر في بلد عربي. فكتب إليّ القائمون على المؤتمر أن أشتري بطاقة سفر بالطائرة ذهاباً وإياباً (بالدرجة الأولى)، وهم يدفعون لي المبلغ حينما

---

(1) كَتبَ عن الأولاد؛ لكنه لم يكتب شيئاً عن الزوجة. سألناه فكان ردُّه كلاماً يؤكد شخصيته؛ وحُسْنَ تربيتها لأولادها، وتَعلُّمَها العالي. وعن سؤال آخر كتب لنا إيضاحاً تجده هنا (أعلاه، رقم 5).

أحضر المؤتمر. واتفق في ذلك الوقت نفسه أن اتصلت بي سفارة ذلك البلد العربي وطلبوا إليَّ إلقاء محاضرة لمناسبة يقيمونها. وقال لي المتحدث أن أشتري بطاقة سفر بالطائرة يدفع لي ثمنها حينما أكون هناك. فشكرتُ المتحدث معي وقلت له عندي بطاقة سفر. وسمع بعضهم بالقصة فقلب شفته السفلى وقال: أنت. . .

وكان نفر آخرون أكثر تهذيباً.

كنت أنصح هؤلاء بالإقلاع عن التدخين بالتقليل منه على الأقل. فكان كل واحد منهم يقول لي: يا دكتور عمر، أنت لا تعرف لذة الحياة (ويؤسفني أن أذكر أن هؤلاء لا يستطيعون الآن أن يقرأوا كلمتي هذه).

وكنت مع أحدهم أذكر له الأحوال التي نقاسي الآن منها وأرغب إليه أن يتلافى الأمور قبل أن يقع السوء. فربت على كتفي وقال لي: أدخل إلى غرفة الصف والق محاضرات في الفلسفة والأدب.

لا فائدة من الاستمرار في ذكر الأمثلة حتى تصل إلى العدد الذي هو عشرة. ولكنني أريد أن أذكر هنا شيئاً آخر.

لقد كنت أنا ـ ونفر آخرون كثيرون من المثقفين ـ نرى قبل اثني عشر عاماً أو تزيد ما نتخبط فيه الآن. وكنا نريد من الذين يستطيعون دفع السوء (أو نظن أنهم كانوا يستطيعون ذلك) أن يفعلوا شيئاً [كان التنبّوء بفتنة طائفية، في لبنان، أمراً شائعاً (زيعور)].

ودارت الأيام ووقع ما وقع، فجاء هؤلاء يلوموننا ويطلبون منا أن نتحرك، كأننا ما وضعنا إصبعهم ـ منذ عشرين سنة ـ على مكان الداء، وكأننا نحن ـ لا هم ـ نجلس في المناصب ونتناول الرواتب ونتقلب في المراتب ونتنعم في المذاهب أو نتلاعب بالمذاهب. ولست ألوم هؤلاء وحدهم، فالذنب مقسوم بالسواء بين هؤلاء وهؤلاء. . . ورقعة الأرض التي ضاقت بالذين يقال لهم «غرباء» لم تضق على الشمال دون الجنوب، ولا على الغرب دون الشرق، بل تناولت جميع الأنحاء.

ومع هذا كله، فعسى ألا يكون المستقبل أشد ظلاماً.

13 ـ تعليق. خصائصُ الالتزام في الشخصيةِ المعاصِرةِ:

قد تبدو الطريقة التي اتبعناها في التعريف بشخصية شاهدٍ على العصر بوليسية. إنها بلا شك طريقة غير مجابِهة؛ ذلك أننا تركنا للقارىء الإستنتاجَ أو القراءة لشخصية قَدَّمتْ هنا نفسها بنفسها. ومن الحصيف أننا نلتزم الحَذَر إزاء شخص يكتب عن نفسه، ومن المشروع أيضاً أننا نعي أوالية التلميع الذاتي، وغسْلٍ أو محوٍ هنا، وتضخيم أو إضاءة هناك. ورغم ذلك الوعي، أو بحُكْم ذلك الوعي، فإننا نستطيع الآن تعداد خصائص الطبع والشخصية. لقد لحظنا في المكتوبات (الاعترافات، التعريف الذاتي بالذات) الفروخية الواردة أعلاه: الصرامة، الانضباط، العمل... ثم هناك سمات العناد، والقساوة على الذات أو الرغبة بالسيطرة على الذات والولد والواقع. ومع إعلاء قيم الطاعة والامتثال من جهة، نلقى ـ من جهةٍ أخرى ـ إعلاء القيمة المناقضة وهي التمرد النرجسي أي الإبداع الخلاق. وفي جميع الأحوال، إنّ هذه القطع من «السيرة الذاتية» تبقى أداة إخبارٍ وكشفٍ واستشراف، ونوراً يضيء لنا حقبةً من التاريخ اللبناني، إبان القرن العشرين إنْ في مجال التربية والعائلة والثقافة الملتْزِمةِ والمجتمع المَدَني، أمْ في نقد السياسة والعلاقة مع المستشرق والمستعمِر والمحتمي بهما، ومع المتواطىء والجارحِ المنجرح... وثمة أيضاً توصيفاتٌ نافعة ومُخْبِرة عن: العادات والتقاليد، نُظُمٍ ومعتقدات، أيديولوجياتٍ وتطوّراتٍ سياسية واقتصادية...[1].

(1) لم أورد هنا «أخباراً» أو حوادث رواهالي أبي حول العلاقة العربية العثمانية: حادثة الطرّاد التركي، عوني، الذي أغرقه الأسطول الإيطالي؛ حوادث أخرى عن الحرب العثمانية البريطانية لاحتلال قناة السويس أثناء الحرب العالمية الأولى... ومن المؤسف أن لا يكون عمر فروخ وضع تاريخاً لمدينة بيروت، ولحقبة الاستعمار الفرنسي الفكري، في سوريا ولبنان، وللحقبة العربيةِ العثمانيةِ التي كان يراها بعينٍ إيجابية ـ نسبياً.



الفصل الرابع

المعاصَرةُ والحداثةُ في الذات ومواقفِها تجاه الذاتات

نحو الضبط الانفعالي والنضوجِ أو الرشدانِ في الشخصية والفكرِ والجماعة

لكأنّ الذات التقليدية، ومنها الأصولي والسلفي المتشدد، وتماماً كالإنسان العجوز، لا تزال تمثل الشيخوخة في عمر الوعي العربي المتأسس المتدشّن منذ القرون الأولى من البعثة المحمدية. . . وهذا الإنسان العربي الهرم العجوز، أي ذلك الاصولي (وما إلى ذلك من أنماط فكريةٍ وإيمانية وسلوكية)، ليس صحيحاً أنه متصلد جامد، بلا فائدة، غير منتج وشخصية اعتمادية، أو عاجزة وضعيفة.

إن الطاعن (في السن، الكبير عمراً) قد يبدو بلا حيوية وضرامية، او كسولاً غارقاً في مخاوف وهواجس، فقط حينما نلاحظ سلوكاته الخارجية؛ أي حينما نغفل تدبر ما يعتور في داخل «العجوز» من صراعات ومشاعر ملتبسة.

فالأصولي، وتماماً كما يكون الإنسان في شيخوخته، قد يعاني فعلاً من صعوبات ومتاعب ومخاوف؛ لكنّه لا يكف عن التساؤل، ومراجعة الذات، ويطرح استفهاماتٍ عن معنى الوجود، وعن الحياة بعد الموت، وعن الدين والحكمة، وهذه الدنيا والتاريخ. إن هذا الأصولي، وتماماً كالمتقدم في الفكر كما في الغمر، مشغول بالنقد وبالاسئلة عن الإنسان والمصير، عن المعنى والتغير والذكريات. إنه يتأمل في الوجود والخلود والموت، في المشكلات والجسد البشري والدين؛ وكذلك في العالم الداخلي والأعمار والبقاء.



1 ـ أسلوب الكتابة هو مدخلٌ ما إلى الشخصية ومواقفها وتيارها الفكري:

ما زلنا، في الثقافة العربية، نعطي وقتاً ومكانة لمحاكمة أسلوب المفكّر أو للناحية المَبْنَوية عند الكاتب. كما ترتبط هذه القضية بقضية واسعة هي اللغة الفصحى وتطورها. فالفصحى، وخاصة شكلها الموجود في كتابة صناديد النثر، تتطور باتجاه إحياءٍ، وتحويرٍ، وحَمْلٍ للمعنى، ونحت، أو إلصاق لفظتَيْن أو تركيب مفردةٍ واحدةٍ من مفردات. وكل هذه الأشكال في تطور الفصحى وتطويرها قَرَّبت الأَفْهام من السهل والمستساغ والسريع، ومما هو عملي ويُعبِّر أوضح وبدقة أو كفاءة. والأسلوب يكشف لنا الأهم، أي النسق الفكري لصاحبه.

وبمقدار ما يقتربُ الكاتب من التعبير الأسهل والأوضح يقترب من الحياة والواقع. وهنا يفترق المؤلفون: منهم من يُكثر من اللغة المحكية، ومنهم من يكون أقرب إلى الينابيع والماضي والفصحى القُحَّة. لذلك، وانطلاقاً من هذه المواقع، ما زلنا نولي عناية كبيرة بأسلوب الكاتب. فالأسلوب ليس وحده المقصود هنا، بل إنّ المطلوب هو ما وراء الأسلوب أي تفكيرُ الكاتب وتياره الفكري إزاء التراث والابداع، وموقفه الحضاري من لغته، وتأثّره بالأساليب الأجنبية (العالمية) أو بلغاتها.

وإذَن، إننا نلاحق الشكل الكتابي عند المفكرين اندفاعاً للبحث عن نقطة؛ ونقاطٍ أخرى. فنحن في دراسة الأسلوب نتحرى عن طرائق المفكّر في معالجة الأمور، وعن شخصيته وأمانته، ومدى التصاقه بالدقة والالتزام. وهذه النقطة الأخيرة ذات أهمية: فالذي يكتب بأسلوب فضفاض، وبطنطنة، يوضع في رفّ. أمّا في رفّ آخر فنضع فقط الذي لا يستعمل لفظةً نستطيع حذفها من الجملة وتبقى، بعد ذلك، الجملةُ مفهومةً جيِّداً.

2 ـ فروخ والقاسمي، ذكريات وشهادة.

لون علائقنا طريقٌ إلى معرفة شخصيتنا ولا وعينا:

كنتُ في الجامعة، في السنوات الأولى من تدريس التحليل النفسي، أهتمُّ أيضاً

باللاوعي عند الفلاسفة، وبصحّتهم النفسية. ثم كنتُ قد رجعتُ بعدها إلى أن أسلُك الطريق الواقعةَ بين الفلسفة وعلم النفس في التراث. كما كانت النواحي التربوية في التراث قد راحت تحظى بالاهتمام في خُطّتي البحثية... وقعتُ على اسم كتاب للشيخ القاسمي في التربية والتعليم. وفي كلية الآداب كان ظافر القاسمي، ابن ذلك الشيخ، دائم البهجة والحبور؛ ورغم تقدمه في العمر كان يوفر لنفسه المناسبات ليس فقط ليمازح ويبتسم، بل أيضاً ليلقي كلماتٍ غزليةً أمام إحدى الزميلات (را: وظيفة الغزل وأوالياته الدفاعية عند الشيوخ وفي صحتهم النفسية؛ أيضاً: الكهلانية في العقل والتواصل والتكيُّف).

تكونتْ بيننا مودة، وحوارات وإنْ كان يفضّل أن يتحدث على أن يستمع. وكان يشكو؛ ومراراً كان يحاسب نفسه مظهِراً الندم على أنه لم يبدأ التأليف باكراً. قال لي ذات يوم مشجعاً: لقد بدأتَ يا علي في الوقت الذي كان يجب أن ينتهي فيه ظافر. وحدثني عن مشروعه الذي كان قد بدأ يعده حول السياسة والإدارة والتنظيمات والنُّظُم في التراث. وكان شعوره بالزمانية مراً، وخواف الموت عنده مقنَّعاً، لكن حاضراً فعالاً بل ومسيطِراً.

بعد هذه الديباجة النافعة أعود إلى الأهمّ فأقول إنني طلبتُ من المرحوم ظافر معلومات عن رسالة أبيه في التربية. لم يكن يمتلك نسخة، لكن أحضر لي كتاباً ضخماً عن أبيه قائلاً: إنه لا يمتلك منه أكثر من نسختَيْن.

وبعد أسبوعَيْن أو ما إلى ذلك أبلغتُ للأستاذ ظافر تعليقات مسهبةً عن الكتاب، وقلتُ إنّ القاسمي من الأعلام الذين ينساهم أو يجهلهم الغافلون من دارسي ومدرّسي الفترة المعاصرة أو ما يسمى في مقررات الجامعة باسم «تاريخ الفكر العربي الحديث».

وأذكرُ أني حدثته عن رسالة ماسينيون إلى الشيخ القاسمي أبيه، وهي ورادة في الكتاب مع صورة للرسالة. وفي خَطّ ماسينيون توفيق، وحُسْن مظهر، وعناية؛ إلاّ أن أخطاءَ لُغوية ليست غير موجودة. والملفِت أنّ الأغلاط تعود في رسالة ماسينيون إلى النوع السهل، وتنمّ عن سهولة الوقوع في متاهة الدقائق اللغوية. وهو ما يقع فيه متعلّم لغة أجنبية على كِبَر، أو غير المتضّلع، والمتهيِّب. وكان يَظْهر لي أنّ ظافراً قد

نسي الموضوع، أو أنه نسي ما كان في رسالة ماسينيون. لكنه كان ممتنّا ومبتهجاً بما يسمع. وكان يوافق، ولا سيّما على مبدأ يقضي بأنّ الاهتمام بالْمَنْسي نافع.

وانتهت تلك المحادثة بقول الأستاذ الزميل: لقد قدمتُ العدد الكثير من النسخ إلى زملاء وأصدقاء ومجلات وغير ذلك؛ ولكني لم أعرف من علَّق على الكتاب أو اسْتَشْفَفْتُ أنه قرأَه غير عمر فروخ ثم علي زيعور.

هذا التعليق الذي قدّمتهُ بعد بضعة سطور، أو بعد ذِكْر حالة للدراسة، يُظْهر لي هنا أنّ عمر فروخ قارىء لم يكن يترك الكتب التي تَبْرز إلى الساحة تمر مجهولةً منه. والذي أعرفه بل وهو ما يتجلى واضحاً هو أنّ الإغناء الدائم للذات صفةٌ أساسيةٌ في الباحث والأستاذ الجامعي والمدرّس، في المثقَّف والكاتب والصحفي. لكن الحدة تختلف من واحد إلى آخر؛ وهي في فروخ تبلغ الدرجة العالية من البروز. وإذا كان ظافر القاسمي صديقاً لفروخ، فإنّ كل شيء كان مبدئياً يعدّهما لتلك الصداقة الفكرية؛ فكلاهما ينتمي إلى التيار الملتزِم أو العقلِ الصراطي. والكلام عن **القاسمي** كثير النفع؛ فهو أيضاً من الصراطيين الذين يسهل مدحهم، ويكون الثناء على جهودهم دليل معرفة بمشكلات الشأن العامّ وكذلك بالهمّ الوطني، وإشارةً إلى أنّ الأمة تهتم بالبَرَرة من أبنائها.

(. . .) اتّفق ذات يوم أن أقسمتُ لأحد الأصدقاء قائلاً: وحياة الكعبة!!! وكان **القاسمي** يستمع، لم أكن أراه. ولما انتهى الحديث وخرج الصديق، تقدمنا للتحية؛ وتجهم وجه **القاسمي** محتجاً: ما هذا النوع من اليمين، هذا حرام!!! القَسمَ بغير الله وثنية. كلامه سليم؛ وأنا والحقُّ معاً ضد تلك العادة في الكلام غير السليمة وغير النافعة. وبعد تخفيف توتره انتهى بنا الكلام إلى أني أخبرتُه بتعصبه كأبيه لمذهب متشدد، وأنّ الدنيا أوسع من التشدد. وقال لي: راجعْ أفكارَك عني.

وقَدَّمَ لي حادثة له في حصة التدريس أظهرَ فيها أنه مع كل المذاهب في الإسلام. . . واتفقنا على أنّ المذاهب في الإسلام هي الإسلام؛ وأنّ التمسّك بالإسلام لا يكون خضوعاً للقراءة الحَرْفية أو أحاديةِ المستوى أو غير الملتزمة.

وعاد في مرة لاحقة فنفى التهمة القديمة بالتعصب عند **الشيخ القاسمي**؛ وكان ردي أن علم الكلام إذا استمر عندنا على غرار ما أعطاه **القاسمي الأب** فإنّ تحليلنا

للواقع سوف يغدو بعيداً عن الواقع، وعن الحوار والحرية والمساواة بين المختلِفين. إنّ علم الكلام التقليدي، ومنذ تحذير **الغزالي**، يسيء إلى الناس والفكر والمعتقَد العام. وموضوعات علم الكلام المحْدَث قد تحولت إلى موضوعات تهتمّ بالإنسان، والحرية، والآفاق الإنسانية، وتحليل العيني، والربط بالعالم الأرضي والمستقبلانية في العالم. لقد بات علم الكلام المحْدَث شاهداً على العصر، ذا خطابٍ تحريري للواقع والسياسة، للإنسان والمعنى، للتراث نفسه وللعقل.

لكن! لنرجِعْ قليلاً. أين يقترب **القاسمي** ليتحاور مع عمر فروخ، أو لنقل أين يلتقي الرجلان؟ يستدعي الواحد منهما الآخر؛ لكن **فروخ** أوسع آفاقاً وتخصصاً إذْ حرث في ميادين متعددة. اعترف القاسمي لزميله بالسبق والوفرة والشهرة. فروخ أستاذ كبير، يقول القاسمي. لكن عمل القاسمي في مجال دراسة السياسة والإدارة والمدَنيات عملٌ من النوع الجيد. افتخر به ذات يوم قائلاً لي: ليس أمامه عمل. لم يقم به أحد من المستشرقين. ولا مثيل له عند المستشرقين. لاحِظْ عقدة النقص عند فلان من الأساتذة الجدد الناشئين؛ إنه، فلان، يَسْتشهِد بكثرةٍ من المستشرقين دون نفع وللخداع. لم يورد اسم كتابي مع أنّ كتابي عنده، وأنفع له ولموضوعه، واستعمله خلسةً، ثم مع إنكار... كان الكثير من الحقيقة إلى جانب ذلك الباحث في النظُم السياسية والإدارية والمالية. ومن المعروف أنّ الحساسية بين الزملاء تسيء إليهم معاً. وأتذكر كلمة متواترة ردّدها القاسمي نفسه مؤلَّفةٌ من عدة ألفاظٍ تقول إنّ المعاصَرة جحود؛ إنها تحجب الاعتراف بالفضل. وأنا أعترف للقاسمي بالجهد النافع، والمقدرة في حقل الاجتهاد والنظر في أحد قطاعات التراث الرئيسية (سبق إلى ذلك، في بيروت، صبحي الصالح)[1].

يعْترض عُمَر على أسلوب القاسمي في الحياة، وهو أسلوب بعيدٌلا عن الاعتدال فقط، بل وحتى هو قريب من الاتساع والافراط. فالشخصان يختلفان حول النظر إلى الصحة والجسد والمطالب الحسية أو الإشباعات للرغائب التي خَلَق كثرة

(1) ذكّرت فروخ بأنّ غودْ فُروا ديمونْبين، مستشرق استمع له فروخ، وضع كتاباً عن النُظُم السياسية والإدارية في الإسلام.

منها الأسلوبُ الغربي في الاستهلاك والتمتع. فروخ أشد حذراً، وأقرب إلى التشظّف؛ هو قريب من السلوك الزهدي الذي يكتفي بالقليل ويطلب التعفف والتشدد. يعني هذا أنّ التشدّد الذي يقوم في صلب العالم الفكري للأستاذ فروخ يقوم أيضاً في عالمه الجسدي. فالصرامة التي يفرضها المثقّف الصراطي الملتزم على جسده، أو مطالب المعيشة الاستهلاكية، قائمة أيضاً في عمله الفكري أي في شتى آثاره وأحكامه ومواقفه. لكأنّ ما هو قائم في الأعيان قائم في الأذهان، وما يطلبه من الناس يطلبه قبلاً من نفسه ومفروض على سلوكاته وحركة إنتاجه... الانضباط، أو التنظيم، صفة في كتابات المثقَّف الصراطي وفي تصرفاته، في فكره وفي عمله ورسالته التنويرية.

بينما يكون القاسمي سعيداً أمام مائدة غنية، وينهض عنها ثم إلى عمله بكسلٍ وبعد جرعات من أدوية؛ يبدي فروخ عدم اكتراث إزاءها: ينهض عنها ثم إلى عمله بنشاطٍ وانضباط، فهو لا يحب الانفلات، ولا الخروج عن المألوف. فالمألوف أوفى، والانفلات مَضَرّة (را: أنماط الشخصية؛ أنماط الأسلوب في العيش).

3 ـ حبُّ العمل والالتزامُ بالزمان دقةٌ وانضباط في الشخصية المعاصِرة.

الإنتاج الدقيقُ أحد سمات العقل وأبرز خصائص المعاصَرة وعصر الحداثة:

في الماضي كنتُ أتساءل في نفسي: لماذا لا يجلس المثقّف الملتزِم، أو الباحث الجامعي الحُرّ، في منزله متخصصاً للقلم. لقد كنتُ أرى أنَّ عمله في مشكلات المجتمع أو الإنسان بعد عُمْر السبعينات قد يمنعه عن الكتابة؛ ويجعله يَضْجر ويَلْعن الوقت، ويهدره. وكان في رأيي أنّ من المستحسن التزام البيت والكتابة؛ فالتعليم في جامعة واحدةٍ يكفي. أمّا التدريس في جامعات عديدة فمضيعة للوقت، أو ما إلى الوقت وما حولَه.

أوصلتُ تساؤلي المبدئي هذا، وبنفسي، إلى فروخ. وكانت آنذاك تقل الساعات المخصصة له للتدريس في الجامعة تضييقاً عليه أو رفضاً لوجوده وإبعاداً لتأثيره (وهذا رأي قد لا يكون وحده الصحيح). كان هناك التنافس، والرغبة في الاستئثار، وإيصال الجدد إلى كراسي التدريس وما إلى ذلك... والمهمّ أنّ الجامعيَّ

فروخ لم يكن يُظْهر المرارة؛ كان يرى ذلك تقديراً له؛ وكان مراراً يقول إنه كان دائماً في حالة اكتفاء مادي تَقيه بيعِ نفسه أو التنازل أو المساومة أو اللحاق غير اللائق بالمال. ولم يكن يُخفي أنه ينظِّم نفقاته بدقة، وعقلية الخارج من حربٍ أو مَن يعيش في أزمة.

وسمعتُ من صديقٍ لنا مشترك، هو الأستاذ الذي حلّ محلّ فروخ في الثانوية نفسها، كلاماً أَسَرَّه إليه شاهدنا عمر: إنه كلام يدل على عدم ارتياح، وعلى أنه كان أكثر ارتياحاً إبان التدريس في الثانوي. وفسّرتُ ذلك بعوامل نفسية ولا واعية (را: الكهلانية؛ العقلية والصحة النفسية في الشيخوخة ومرحلة ما بعد التقاعد).

لاحظتُ أنه كان يحبّ أن يستمر أكثر وأكثر في خدمة المجتمع والثقافة. أُذَكِّر هنا نفسي بأني أكتب كمن يتحدث لا كمن يضع دراسة؛ ومن ثمت فأنا أقول: إنّ فروخ كان يبتهج في التدريس، ويرى نفسه نافعاً، ويحقق ذاته. كان يؤمن في داخليته بأنه يؤدي واجباً، وكان يَسْعد ويَفْرح. الإنسان يؤثّر في الزمان؛ ولا يَشْعر بالزمان يَسيل ما دام الناس ينتفعون من علمه، وما دام يؤثّر في الناس، ويُشْعرهم بخدماته لهم وللثقافة، وبمردوديته وقدراته، إخلاصه للإنسان والحرية والعقل.

ما دمنا نعمل فنحن بخير؛ خيرية العمل أنه يُشعرنا بقيمتنا الذاتية؛ والتوكيد الذاتي يحتاج للعمل. إذا توقفنا عن العمل نتحول إلى مَنْ تَوقّف فيه الزمان، وإلى مَن يكفّ عن أن يعيش في الزمان. أنا أحتاج لأن أعمل حتى أبقى في نفسي محافظاً على كياني وعلى نفسي. من جهةٍ أخرى، إلى جانب الرغبة الشديدة بالعمل، يحتاج المثقَّف إلى الممارسة، وإلى القدرة على الاتقان وعلى المثابرة والجهد. أنا، أنا واحدٌ يَعْمل كثيراً في اليوم الواحد؛ فساعات العمل عندي كثيرة، ودقيقةُ التنظيم، أو هي كالساعة مضبوطة.

4 ـ العمل والصرامة في خدمة المجتمع والثقافة والحرية.

الدّقة في المواعيد دقةٌ في التواصل والسلوك وحتى في الوعي والمحاكمة والتفكير:

قُمْتُ فأطفأتُ نور المصباح، وكان مضاءً في وضح النهار... وتابعنا الكلام الناقد تارةً والمفيد تارة أخرى؛ نُكثر منه حيناً ونسكت أحياناً. وعلّق الدكتور فروخ،

في طريقنا خارج كلية الآداب في الجامعة اللبنانية، مادحاً الفعلة التي قمتُ بها؛ وقال: إنه في بيته وفي عمله وباستمرار لا يحبّ الإهمال، ولا الاستخفاف، ولا ضعفَ الحسّ بالمسؤولية إزاء الممتلكات العامة. وأنا أعرف أنه كان يستنكر ورقةً مهملة تُلقى على الأرض في قاعة الصف، أو في الملعب، أو على الطريق؛ وهو يُجابِه بالكلام والفعلِ تلك السلوكات المهمِلة اللامبالية بل الغبية والمعادية للمجتمع.

كلامنا الرافض للهدر والقهربات من النوافل. وقد تخطاه الزمن والاعراف والعادات في الدول النشيطة منذ أجيال، ومن الحزين أننا ما نزال نتحدث في موضوعِ التخلّف. لكن مجتمعنا المتخلّف الناهض هو الذي يفرض علينا الاهتمام بتلكَ القضايا التي تَعكس التردّي الحضاري والتعثرات العمومية، وفقدانَ الشعور بالمسؤولية إزاء نظافة الشارع وإزاء الفساد، وعدمَ المحافظة على المرافق العامة. . . وليس ذلك الاستخفاف ملحوظاً فقط عند السويّ أو من هو في الوسط من السلّم الاجتماعي. إنّ الفئة الأرفع ليست دائماً أرفع سلوكاً داخل المضمار المذكور. يقودنا ذلك النقد للمجتمع، وللمجتمع المَدَني بخاصة، إلى نفي خصائص روح المعاصَرة عن بعض الأعضاء المشاركين في ندوة، أو في مجمع اللغة العربية في القاهرة الذين، كشاهد، إبان اجتماعات العمل المشترك كانوا يتركون المجال فسيحاً للهرب من العمل طلباً لتسليةٍ أو نزهة أو راحة. ذلك المشارِكُ قد أتى للقاهرة كي يشارك في الاجتماعات، وهو يتلقى مكافأةً عن كل الأيام المحدَّدة في الدعوة. ولذلك فإنّ روحَ المعاصرة تستنكِر ذلك الاستخفاف أو تدين الهرب. فالنزهةُ أو الراحة تأتي بعد العمل؛ لا أثناءه.

إنّ تلك الظاهرة سمة في المجتمع الذي لم يَنْتظم بعَدُ بطرائق عقلانية. أمّا الأسباب الأخرى، التي تعود إلى تكوينٍ في شخصية المتقاعس أو المُتَملِّص من العمل، فليس مجالها هنا. إلاّ أنّ الظاهرة معروفة؛ وربما في كل مجتمع، لكن بدرجات متفاوتة. ومن غير المجهول أنّ كثرة من المدرّسين والعمال والموظفين يظنون أنهم بذلك التملُّص المؤقت يُظْهرون الذكاء أو الفهلوةَ والشطارة. ومع أنّ هذا لا يهمنا، الآن، فإنَّ حيلتهم على العمل والسلطة حيلةٌ على الذات، ودفاعٌ عن الذات؛ بل هنا حالة عُصابية تدل على نقصٍ في النضج الانفعالي، والتوازنِ النفسيّ الاجتماعي، والتكيّف الحضاري، والالتزام بِالإنسان والثقافة المحرِّرة.

لكن ألا تدلّ الشخصية الشديدةُ التزمّتِ على حالة عُصابية؟ ربما! ومهما يكن فإنّ القضية هنا بعيدة عن موضوعنا. نودّ العودة للقول إنّ الشخصية التي تحترم أملاك الدولة تحترم نفسَها، والإنسانُ الذي يتقيّد وينضبط في سبيل منفعةِ الجماعة إنسانٌ يدل على مستوىً رفيع من النضج والالتزام وتقدير العمل. ولعل الحادثة التي ذكرتُها أعلاه، كشاهد، عن الهاربين من الاجتماع طلباً لتسلية عابرة تتم على حساب المصلحة الجماعية، حادثةٌ هي خفيفةٌ إلاَّ أنها شديدة التعبير وتقول لنا كثيراً حول وضع المجتمع وعلائق الفرد بالكلّ أو بالإرادة العامة. وهنا تُسْتدعى الصفة الأساسية التي ذكرناها عن خصائص الإنسان الماصر: تقيّدٌ بالمواعيد شديد الدقة؛ وعملٌ مخلِصٌ مملؤ لا يشوبه تأخر في الحضور، ولا إسراعٌ للانتهاء. كما أنّه يَرْفض الكسل، والتغيّب، والتَهرّب من العمل، والتخلّف عن الأوقات المحدَّدة والقيام بالواجب لأنّه واجب. يَعْبُد الإنسانُ، في البلاد المتقدّمة جداً، العمل؛ والعملَ مِلءَ الساعة. العَمَلُ عَمَل، وساعةُ العمل لا تقل عن ستين دقيقة، والموعد موعد؛ عمّموا هذه القاعدة التي تَبْنيها الصناعة، وتَخْلقها المجتمعاتُ المنظَّمة بعقلانية. الظروفُ الموضوعية للفكر أساسية، وتُهَيِّىء الفرد كي يصبح دقيقاً في مواعيده كالساعة، منضبطاً مع الوقت كانضباط الآلة أو المنتوج الصناعي أو نمط الشخصية المعاصِرة داخل الدار العالمية.

5 ـ خصائص أخرى حضارية للشخصية الصراطية المعاصرة وللعقل كما للنقد والمجتمع:

لعلي لستُ متسرعاً إنْ قلتُ إنّ الدقة في العمل والحضور، عند المثقَّف الملتزم أو في الشخصية المعاصرة، ملحوظةٌ هي في السلوك كما في التواصل والتفكير وفي الإنتاج. فالمعاصِرُ دقيقٌ في سلوكه دقته في دراسته؛ الوجهان مترابطان أو هما واحد. ومن اليسير ملاحظة السيطرة والانضباطية والمرونةِ في مواجَهة ممثِّل «روحِ المعاصَرةِ» لموضوع أو لقضية، لمفكّرٍ أو لإنسانٍ دهمائي. والأمانة الموضوعية صفةَ في خطابه، وفي تكَيفّه، وفي علائقه. وذلك غير موفورٍ في مجتمع أفرادُه لم يألفوا بعدُ اللغةَ العلمية والصرامة، أو في مجتمع لم تنغرس فيه بعد الصناعة المتطوِّرة وعقليةُ المنتج الصناعي الدقيقِ دقةَ الآلة. يبدو أننا ما زلنا نُشدّد على وجود الدقة في

الكتابة، وفي الكلام، وفي الموعد والعمل والإنتاج. مع أنّ كل ذلك تجاوزته منذ زمنٍ طويل مجتمعاتُ التكنولوجيا المتطورة. وإعجابنا بشيء دليل على أنّه يَنْقصنا وأننا نحتاجه؛ وهل هناك أمَسُّ من حاجتنا إلى العقلية المُمنهَجة المنهِجة الممنهجة التي هي الدقة والأمانة والصرامة وصِفاتٌ عقلانيةٌ أو «علميةٌ» أخرى تَخْلقها الحداثةُ والأنوار وتَسْتلزمها الآلة؟

6 ـ عواطف إزاء الألمان والفرنسيين و... الإنكليز.

أوروبا كصديقٍ محتملَ أو قادم:

قد تبدو في أيديولوجيا العربيّ الملتزِم، كما في عقله، نظرةٌ إلى الأمة الألمانية يختلط فيها الإعجابُ والرغبة بالاقتداء. لقد كانَ الإعجاب بالتنظيمات الألمانية للشعب والإدارة والجيش منتشراً عند العديد من المثقّفين العرب الباحثين لأمتهم عن مكانة أليَقَ داخل حضارة الإنسان الراهنة. نجح الألماني في مجالات عديدة؛ ويخشى عاشق الحرية من الإشارة إلى الحسنات في سيرورات إنهاض الفلاح الألماني الدكتاتورية، والتغلبِ على مشكلات كثيرة ومن ثمت في احتلال مرتبة رفيعة حضارياً واقتصادياً ومقارنةً مع أمم أوروبية أخرى (لا يزال الألماني يخشى إعلان تأييد ما للقضايا العربية). من الطريف أنّ ما يُمدَح في السلوك الألماني هو ما نحترمه في سلوكنا. . . إنّ يوم الفقراء، والانضباط، وتَطوير الصناعة، وتغليب مصلحة الجماعة والجميع، وحبّ العمل والوطن، وما يشبه هذه المعايير، هي كلُّها السلوكاتُ التي تُعْجبنا أينما كانت؛ وهذه قد تكون ما ينقصنا ويَحْسُنُ بنا تنميتها وتعميمها.

ما يقرّب العربي من الألماني صفاتٌ أخرى هاجعة في اللاوعي، ومطلوبةٌ منشودةٌ منّا لتحقيق الذات وتمكينها. وكذلك فنحن لا ننسى أنّ الألمان يَظْهَرون لنا، ويُظْهِرون أيضاً، الأقل من الشر بالنسبة للفرنسيين. فالفرنسي يذكّرنا بالتجربة الصليبية، وبتاريخه في المغرب العربي، وبما بَعْدُ من حوادث ليست بعيدة، وبالاستعمار «الجديد» المتعنّت، ومساعيه المستمرة لفرض ثقافته وإضعاف اللغات والثقافات المحلية واستتباع الأقليات والتدّخل في الشؤون المحلية. . . والقائمة لا تزال طويلة (را: الفرنكوفونية).

والمنافسة الألمانية الفرنسية، قديماً وحاضراً، أدت وتؤدي إلى توليد بعض الميول التي دفعت باتجاه تجنّب الضرر الفرنسي؛ وهنا قد تنفتح المغاليق، ويَبْرز تأثير الاقتصاد ومعناه المستجِدّ.

ولعل البروتستانتية تقوم بدور ما في النظر، عند العربي، إلى الألماني والفرنسي: فالفرنسي المدافع عن الكاثوليكية، وابنها البارُّ أو ممثّلها، مختلفٌ عن البروتستاني ذي النظر الديني المختلف. وربما كان للبروتستانتية، في رأيي، دور في النظر إلى الإسلام يختلف قليلاً عن نظرة الكاثوليكية إليه... الأهمّ هو أنّ الانضباط، والعمل الدقيق، والمثابرة أو طول النَّفَس، ميزاتٌ تعمّقت عند الألماني أكثر مما نلحظها عند الفرنسي. ولذا فنحن نميل باتجاه ما يَلْزمنا، وسَدّ ما ينقصنا ويَسْتَدعِينا، وتحقيق ما يوفّر النضج الانفعالي، والتعلّم ثم التجاوز، وحُسن التكيّف الحضاري.

إذا كنا لا نلقي أحكاماً على هذه العواطف التي قد تتغير وفق الظروف، فإننا لا ننسى هنا أنّ الألمان كانوا إزاءنا، في زمان مضى وانقضى، أقل عنفاً أو أقرب إلى الحقيقة. وعلى الرغم من الانحياز الألماني إلى الصهيوني والأميركي فقد نقول: إجمالاً الألمان أقرب إلينا؛ مع معرفتي الكافية والوعي الإجمالي عندي بالمواقف الألمانية التاريخية تجاه بلدنا وتراثه. فالألمان، في التصورات العربية، أقرب إلى الجدية من الفرنسيين. وأنا أرى، أيضاً، أننا نحترم كل أمم الأرض، وأنّ العواطف هنا ذاتُ نفعٍ قليل، وأنّ لا معنى للقول إنّ غوته أعظم من كل شعراء فرنسا، وأنّ نفع الأنفع لشَبابنا هو إتقان الألمانية بعد الإنكليزية. ثم إنّ الفرنسيين يعرفون ذلك، ولا يخفونه. وقد نقترب كثيراً غداً، مستقبلاً، من فرنسا إذا استطاعت أنْ تتعامل بإيجابية مع أبنائها الجدُد المتحدّرين من أرومة عربية، وأخرى إسلامية؛ بل وأفريقية بخاصة.

7 ـ التعاون مع المؤسسات الدينية والعلمانية، وفيما بينهما، خاصِّية معاصرة وسِمةُ الجهادية العلمانية:

نافعٌ ولابُدّيّ هو أن ينخرط الإنسان المعاصر في مؤسسات كثيرة؛ وأنْ يعطي اهتماماً ودِفقاً للاجتماعات والاحتفالات؛ وأنّ يشارك حينما يُدعى، وأن يحضُر عندما يَعِد بالمجيءِ، وأن تكون مشاركته واضحةٌ عند المجيء. ينتمي المواطن المعاصرُ

إلى حلقات اجتماعية مَدَنيةٍ متكاملة، ويَحْرث في نقابة ونادٍ وحزب، في تنظيم وخلايا وجمعيات. نراه ملتزماً بقضايا كثيرة؛ ومشتركاً في الفعل السياسي والمدني والاجتماعي، وعلمانياً أو غير خائفٍ من الروحاني ومن المطالبة بتعزيز حقوق المواطن والوطن، الأنا والأنتَ، النّحنُ والأنتمُ. . .

8 ـ الشهرة في الوسط الفكري معيار للنجاح والحقيقة وتحققِ مصلحة الجماعة.

الموازاة بين الشهرة ومشروعيتها، بين المثقَّف وحقله:

كان يحظى عمر فروخ، كرمزٍ هنا للعقل الوطني الإلتزامي، بصيتٍ طيّب في دنيا الفكر. وليس القلم وحده يقرّ لكاتبنا بالمنزلة والرفعة، بل إنّ «ابن الجمهور» يعرف ما يمثّله فروخ. ويضعه الكثيرون، في الحديث اليومي وفي المجال المتعلِّم، بين الأعلام الذين عملوا ويعملون في التطوير والمدنيات والنَّظَر. وتقول الشهرة التي يتمتع بها إنه شخصية عنيدة قوية إزاء المستشرقين، ومهاجمي العقيدة، وأعداءِ التراث. وأتذكَّر أننا في الصفوف الثانوية كنا نقدمه على الجميع ممن يكتب بالتزام، ويفكِّر عنّا ومن أجلنا، ويوضح لنا معنى الفرائض والفضائل الروحية، من أجل حقوق الأكثرية في دنيا القلم والمستقبل والسياسة، والامتحاناتِ الرسميةِ والوظائف الحكومية (را؛ قول ص. المحمصاني في فروخ)[1].

ربما يكون فروخ غير مستحق لتلك المنزلة؛ هذا ليس شأني. ولا يهمّني هنا رفضُ أو قبول عالمه وإلتزامه. والإشارة إلى منزلته لا يحجب الإشارة إلى خصومه داخل البيت الواحد؛ ومن المعروف هنا أن كثيرين لا يحبونه ويلقون عليه مطاعن؛ من مِثل: متعصِّب، منقفِل، يهاجم الآخرين فيتيح لهم مهاجمتنا وكرهنا (را: انجراحات المثقّف الملتزِم؛ أمراض الاجتهاد والعقل؛ أمراض الايديولوجيا. . .).

ولكن، وأنا أدّعي لنفسي شيئاً من الحياد، لا أستطيع الموافقة على أنه غير

---

(1) يُقرأ للدكتور صبحي المحمصاني: أركان حقوق الإنسان، بيروت، دار العلم للملايين، 1979؛ القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، بيروت، 1972؛ فلسفة التشريع في الإسلام، ط4، 1975؛ الأوزاعي وتعاليمه القانونية، 1978.

ملتزم. وأكّد لي مرة أحد أصدقائي أنّ فروخ لا يقرأ إلاّ ما هو إسلامي، ولا يقارب إلاّ ميداناً واحداً؛ وأنّ ذلك الرجل فوضوي. لكني، وأنا أُحبّ الحيادي، لا أرى أنّ هذا قريب من الحقيقة أو من النَّزاهة. وسمعتُ من آخر أنّ فروخ رجل استعراضي! وماذا تودّ أن تقول لي؟ إنه استعراضي أي هو يُثني علىٰ نفسه، ويُظْهر اقتداره، ويكشف للجميع فضائله! ربما. ولكن هل هذه تهمة؟ بل وهل هذا قول صحيح؟ أيهمّنا هذا إنْ كان ذلك فعلاً موجوداً؟ لم ألاحظه. إفْهَم لا وعيكَ حين تغتاب أي قبل أن تَتَّهم غيرك بالتزمت، وبالتعصّب، بالتكبّر والنُّفاج[1]. لعلّ النجاح باعث محرِّض، هنا، لكوامن ومطمورات. وفي جميع الأحوال، إنّه لمن السويّ، والنافع أيضاً أي المطوِّر، أن نتعقّب ـ داخل شخصية المثقّفِ الملتزم بشؤون المجتمع ومشكلات الإنسان او حقوقه ومشاركته في بناء السياسي والنَّخْناويّ ـ المضطربَ والمنجرح، المتوهَّمَ والانهلاسي، الهَوَسي والاستحواذي، العُظاميَّ والنُّفاجي. . . فشخصية المُثَّقف، التي قرأنا أعلاه عيِّنةً منها عبر السيرةِ الذاتية، قد تكون بارانويائيةً عُظامية، سلبيةً عدائية، نرجسيةً تسفيلية. . . وهذا، بقدر ما قد تكون سوية ومعاصِرةً وحداثانية[2].

(1) قا: سيرة حياة عبد الرحمن بدوي، وآخرين من الناظرين العرب في الفلسفة، في ضوء التحليل النفسي.

(2) عن القوانين والشيماءات المسبقة أو عن البنيوي والأرخي في السيرة الذاتية، را: زيعور، ميادين المدرسة العربية الراهنة في. . .، صص 317 ـ 370.

الفصل الخامس

الفعاليةُ والمردوديةُ في حراثة العقل الصراطيّ لمجال الفكر والدين والتاريخ

تعزيزُ أواليات الإنتاج المعمَّقِ والدّعمُ والمراكَمةُ في الذات وحقلها وآفاقِها

1 ـ دراسةُ الأدبِ ومجالات الفكر والعلم والثقافة

2 ـ التأرخة المعاصرة وعلم التاريخ النَّقديّ

3 ـ التصوف والعرفان والفِرق الإسلامية المخصوصة

4 ـ العروبة الأيديولوجيةُ والعروبة المحدثة أي النقديةُ المتناقِحة

5 ـ الدراسات المعاصرة في اللغة واللسان والكلام. تفاعلية الفكر مع اللغة والكلمةِ مع الشيء

6 ـ علم النقد. علم تحليل النص. القراءات المتمرتِبة المتداخلةُ المستويات

7 ـ قطاع الترجمة إلى العربية؛ وبالعكس

8 ـ الدراسة بالعيّنة للنقد الأدبي: جبران

9 ـ ثقافةُ الأطفال والشّعر التمثيليّ للأطفال

10 ـ قطاع الشّعر والعالم الشّعري. «الشّعْران» أو الشّعْر الكونيّ الأبعاد والخصوصيات

11 ـ تحقيق المخطوطات. انجراحُ الاهتمام بالفنون والقيم والجمالياتِ أو نقصانه

12 ـ ميدان التربية والتعليم في جانبَيْه التاريخي والمعاصر ثم النظري والتطبيقي

1 ـ إرتقاء الدراسات في الأدب والنقد وفي الفلسفة العربية الإسلامية.

نجاحٌ وإمكانُ تطويرِ مستدامٍ متناقحٍ. تداخل قطاعات الفكر وتداخل المناهج:

قد يبدو أنه من غير المألوف أن يكتب الاختصاصيُّ في الفلسفة دراسات في الأدب؛ أو بالضّد قد يبدو ذلك معقولاً عند الوهلة الأولى، وعند الموقف المبدئي. لكنَّ القضية ليست بهذا التبسيط المدرسي؛ فليس البحث في الأدب وقفاً على دارسٍ ذي اختصاصٍ معيّن. ومن بَعدُ، فليس يوجد سدود عميقةٌ عالية بين الأدب والفلسفة، ولا تنفعنا كثيراً الإحالة إلى مشاهير كتبوا الدراسة عن الأديب وعن الفيلسوف معاً، عن الفلسفة والشِّعر، عن ترابط الفلسفة والفنّ والأسطورة والفكر...

واعتبار التراث الفكري وحدةً مترابطة الأجزاء ظاهرةٌ تتيح للدارس تناوُل ابن طفيل، أو إخوان الصفا، بنفس القلم مع المتنبي والجاحظ وعنترة. وهنا يُسْمَح للتساؤل الخافت: هل الجاحظ وأبو العلاء يخصّان دارس الفلسفة ثم الأدب أكثر من دارس الأدب ثم الفلسفة؟

بعد هذه الديباجة، التي لا تقودنا إلى القول بتميّز وانفصال بين دراسة الفلسفة والأدب، نبلغ هدفاً ثانياً هو أنّ الأديب يكون، أيضاً، دارساً قديراً في الأدبي. هذا، دون التخلي عن موقع ثالثٍ له كمفكرٍ في الفلسفة أي حيث النظر إلى الوجود بشمولية مُمَنْهَجة وبأفكار مُمَذْهبَة. والآن، ما هو الدور الذي لعبه العقل الجامعي في تقديم وتقييم الأدب العربي في قطاعه الجاهلي، وفي مساحاته الأخرى؟ الرد يَسْهل إذا انطلقنا من الدور الذي ارتضاه ذلك العقل لنفسه؛ إنّه التوضيح والإحياء وتقديم الصورة «الجميلة» للأديب في التاريخ العربي. وذلك لا يعني أنّ الصراطيّ هنا قد قدم صورة مصطنعة منمَّقة للأدب والفكر والفلسفة. ولا غَرْوَ، إنّ الموضوعية في المنهجية لا تقودنا إلى التجهّم والتهجّم والحطّ من قيمة التراث أو مَثْلَنته وكَمْلَنته؛ وهذا بقدر ما ليست هي، من جهةٍ أخرى، الدفاع التقريظي أو التقديس والأَسْطرة.

وفكرةٌ أخرى هنا هي أنّ دراسات الصراطي للتراثُ هَدَفت لأن تحمل أبعاداً فلسفية، وفكراً تعميرياً شمولي النظرة. ولذا قَلَّ في عمله الانقفال داخل النقد الأدبي التقليدي الذي ربما اهتم كثيراً بالبيت الشِّعري والكلمة والغلطة في النحو، أو غَرِق في النظرة الجزئية. أودّ أن أقول هنا إنّ النقد الأدبي والإظهار لصورة الأديب تكون أوسع وأغنى إذا كانت متغذيةً من الفكر المتفلسف، وكانت ذات رؤية عالية عامة شمّالة. كذلك فإنّ الأفكار عن الديموقراطية والمساواة، وبعض النظريات الفلسفية، والارتكاز على الإيمان بالتطور والحرية والتقدم، واعتبار التبادل بين الحضارات بلا عيب أو انتقاصٍ هنا، وبلا تضخيم وتقديس وعُنْصرانية هناك، عواملُ كانت كلُّها مطوِّرة للمعرفة والنظر والمحاكمة. كلها كانت فعالة في تقديم آدابنا للقراء، وبين الآداب في العالم، بصورةٍ عقلانية، وكنتاجِ طوّر نفسَه داخل مجتمعٍ وتاريخ وحضارة.

ربما يتفق معي كثيرون من الباحثين في مشكلات الفكر والأدب والفلسفة على أنّ الدراسات التي أعطاها جيلُنا تَدْخل في قطاع الدراسات النقدية. إلاّ أنها ليست ذلك فقط؛ فهي أيضاً نقدُ تاريخٍ وفكر، بل وأيضاً تاريخ نقديٌّ للأدب والحضارة. ويهمني أيضاً أن أوضح رأيي فيِ تلك الدراسات التي تعود، في تحليلي، إلى فلسفةٍ ضمنيةٍ هي أيضاً نقديةٌ مستوعِبةٌ للثقافة العربية الإسلامية الموسَّعةِ، ومن ثم إلى روح تلك الحضارة بمعناها الشامل والضّرامي.

وقُبيل اختتام هذه الإلمامة، من النافع أن نشير إلى قطاعٍ، لعلّه شبه مهمَلٍ، يقع بين الأدب والفلسفة في التراث. إنّ الفكر الفلسفي ليس غيرَ معروف، ولا هو غير موجود، عند أدبائنا الكبار. ماذا نقول عن أبي العتاهية، مثلاً؟ أو عن الجاحظ والمعرّي؟ إنّ المتنبي قرأ بلا ريب، بعقله الكبير وذكائه المتفوق، «فلسفة» الشعر وأسئلة الفلسفة واهتمامات الفلاسفة. ولعله ليس استطراداً هنا قولنا إنّ ضَمّ أشعار المتنبي في وحدات من الموضوعات، كأَنْ نعتبر كل أشعاره التي قيلت في سيف الدولة موضوعاً واحداً يخضع لمكانٍ واحد وتحليل واحد، يجعل من المتنبي هذا منتِجاً قديراً في القطاع الملحمي العربي. . . الأهم الآنّ هو أنّ في دراساتنا الملتزِمة ملاحقةً للأدب في الفلسفة، وإبرازاً للفلسفة في الأدب؛ وهذا، إلى جانب الانطلاق من التمايز أو الانفصال، ومن ثم من إمكان التعاون واستدامته بين القطاعَيْن هذَيْن.

وإذا كان من الظنّ الناقص أنّ الأدب العربي يضم شعراء فقط، أو أنّ الأدب العربي عالَمُ شعراء وأنّه يعطي النثر القيمة الثانية، فإن الدراسات المعاصرة لا تُقرّ بذلك الظن، ولا تُقَرِّبه من الحقيقة. أتذكّر هنا اقتراحاً قديماً عرضتُه بسرعة؛ ويقول: إنّ التصوف أدب، وأدبٌ عالميُّ البُعد والمدى؛ عندنا منه الكثير والغنيّ. وعلى تاريخ الأدب العربي التأمل في ذلك الاقتراح الذي يوسّع النظر للأدب، ويُعمِّق الأنواع الأدبية والفنونَ الشعرية أو الوجداني والإبداعي بل والمسرحيّ أيضاً كما الروائي (را: الكرامات الصوفية).

2 ـ دراسة التاريخ. البَسْطُ والدَّحْضُ في التيار الأكثري وعند البطل المناهِض:

من غير المتنازَع فيه أنَّ الثقافة تنغرس عميقاً في التاريخ، وأنَّ الثقافة العميقة هي التي تكون غنيةً بالمعارف والعلوم التاريخية. وفي الوضع الملتزم فإنّ الذي لا يعرف التاريخ جيداً ليس مثقَّفاً، وليس بميسور أنْ نجهل التاريخ وندّعي في الوقت عينه بأنّنا لسنا جاهلين. الحالُ مختلفٌ، وهذا معروف، في ميدان العلوم الطبيعية أو العلوم الدقيقة وحتى عند الأمم «المستجِدّة»، البِلاتاريخ.

والباحثُ العَصْراني في ميدان الفلسفة أو الأدب، أو في التراث عموماً، ليس له أن يكون قليل ولا متوسط المعرفة بالتاريخ العربي الإسلامي وما حوله، أي بالتاريخ العام ومنهجيةِ صياغة المعرفة التاريخية النقدية وحتى، بعد كل ذلك، بفنّ صناعة المستقبل وامتلاكِ السيطرة على الحاضر وعلى مَعْنية التاريخ.

وفي مجال علم التاريخ، ينطرح أمامنا بساطٌ عريض تجريحيّ لحمته وسداه تيار الفرعيّين: فيليب حتي، وأنيس فريحة، وأسد رستم. وهناك بعد أسماء أخرى تَنْرَسم على ذلك البساط الانسحابي الذي قد يرتبط، في معظمه، باسم الجامعة الأميركية في بيروت، والذي قد يعطيه بعض الناس أهميةً تتناقض مع المبادىء الموضوعية والقواعد الحديثة المتحكمة في كتابة التاريخ الكُلّي. هنا يَسْمح اتساع الموضوع إلى بعضٍ من الاستطراد أو إلى توضيح: إنّ كتابة التاريخ تقوم على قواعد؛ هناك منهجية نقدية، وطرائق محدَّدة في عرض الأحداث القديمة. ومع فيليب حتي، ذي الوظائف المتنوعة إنْ نظرنا إليه من زاوية العروبيِّ المتشدِّد، اتضحت تلك المنهجية التي بموجبها راح تلاميذ ذلك المؤرخ يصرخون بعظمة تلك

المدرسة، ويقولون إنها السباقة والرائدة والموضوعانية والدقيقة والعلمية و. . . ، و. . . ؛ في رأيي، إنَّهم، أنفسهم، دليل حي ومباشر على أنّ تلك «المدرسة» التي يدّعون الانتماء إليها لم تكن وفية لما كانت تنادي به. لقد بقيت كتاباتهم التاريخية في أسْر الكثير من الغرضية والعنديات والصراخ غير المبرَّر بالموضوعية المطلقة والوثائق والحقائق. . . لقد بَسَطوا الطريقة، لكن التطبيق بقي أسير الذاتانية المقنَّعة واللاواعية والمحجوبة كلما تعلّق الأمر بقضايا تاريخية يعرفها الراغب بالمعرفة النقدية في التاريخ والتأرخة؛ بل وفي التاريخانية والأنماط الأرخيّة [= النمطية الأصلية].

نحن هنا أمام قضية في الفكر المعاصر: هناك تيار لا يحب أن يرى إلاّ السيئات في التاريخ العربي؛ وإنْ رأى حسنةً فكأنه يقولها على مضض، وبلا شهية؛ وهناك تيار مناقض يقف في المقابل. والذاتيات هي المقاييس والمعيار في الموقفَيْن؛ لكن بدرجاتٍ متفاوتة. وكل تيارٍ قد انتفع من الطرائق الحديثة في صياغة التاريخ، ودَرَس المنهجية وأبدى احتراماً للتجربة الغربية في علم التاريخ؛ لكن بغير أنْ يكنّ الإعجابَ الكبير لدراساتٍ كثيرة وأحكام واستعمالات ونتائج قدّمها التيار الآخر. إنّ ما يقدّمه تيار أنيس فريحة ذو قشرٍ أنيقٍ براق، لكنّ الأيديولوجي والنكوصي والحنيني يُوَحِّل الأعماق، ويُعيق القراءة والمعرفة أو الفهم والتفسير. ولقد كان القومي الاجتماعي زكي النقاش ـ العروبيّ أيضاً في الوقت عينه أو معاً وسوياً ـ قد تولى الردود والدحض والدفاع؛ والموضوع هنا يتشعّب ويتسيّس؛ ولا أرى في المجال ما يَفْسَح بَعْد. فأتوقّف.

وأعود فأقول إنّ كلَّ تيار، في ميدان التأرخة وميدان علم التاريخ، كان يدعو إلى الموضوعية، ويَشْعر بصعوبة تطبيقها كلما مَسَّ الأمر ذاتياته. ذاك كان المناخ العام، والفعلُ وردُّ الفعل، والمثير والاستجابة. إنّ المؤرخين ـ الإيجابي منهم والسلبي ـ خدموا ذاتياتهم، ولم يكن همهم الأكبر «حقائق» التاريخ بل أوضاع المستقبل. ليس ذلك بسبب صعوبة الموضوعية فقط، بل وأيضاً لأنّ المؤرّخين أناس مثلنا لهم مصالحهم وثقافتهم؛ لهُم دينٌ، ومذهبٌ دينيّ، وتطلعاتٌ ومواقع، وواجباتٌ إزاء الذاتيات والأيديولوجيات، ونظرٌ للأجنبي كخصم أو كسند. وفي تحليلي، من الخفيف لوم هذا الاتجاه أو ذاك؛ فالإنسان منغرسٌ في العنديات، وفي المكان والتاريخ والمجتمع. الحوار وحده ينفع، فالسياسة المتخلّفة المريضةُ لا تبقى

هنا القائد الأقدر. وربما تكون العودة إلى هذا الموضوع جليلة النفع. فَلْنَأْخُذْ حالتَيْن للدراسة تُظْهران صعوبات القول، في التاريخ، بحقائق ووقائع؛ بالموضوعية المطلقةِ والذاتية الملغاة؛ بالسببية والقوانين، بغائية التاريخ ودروسه الأخلاقية وتكرارِ ذاته.

أ/ **أنا ومصطفى غالب وإخوان الصفا**: كان مصطفى غالب من أشهر حملة القلم في ميدان إحياء التراث الإسماعيلي، وكان حبه لإخوان الصفا جارفاً؛ يعتقد ليس فقط بأنهم من الشيعة الإسماعيلية بل وأيضاً بأنهم ليسوا جماعة: ففي اعتقاده كان الإمام الإسماعيلي، جعفر الصادق نفسه، هو الذي ألف تلك الرسائل، والدليل الذي كنتُ أطالب به لم يكن سوى قول غالب المتكرّر بوجود مخطوطاتٍ كثيرة للرسائل تؤكد ذلك؛ وهي مخطوطات موجودة ليس فقط عند مصطفى غالب بل وأيضاً في مكتبات إسماعيلية كثيرة. ولم أكن أكتفي بالجواب الذي كان سيظهر، على حَدّ وعده، عند إعادةً طبعه للرسائل وقد خَلَت من «المدسوس»[1].

ومصطفى غالب كان يكره الموقف الذي يتخذه المتشدّدون من مذهب إخوان الصفا الديني؛ وكان يظنّ أنّ عمر فروخ، كشاهد، يُخْرِج من الإسلام بجرة قلم، ويكفِّر، ويدّعي أو يحكم، أو يرى أو يزعم، وفق عقليةٍ أساءت للإسلام، وينكرها الإسلام، والحكماءُ في الأديان والأمم، وعالَمُ حقوق الإنسان وحق الاختلاف والحوار الديمقراطي.

مراراً كثيرة طلب مني مصطفى غالب أن أنقل لعمر فروخ استياءً وغضباً واستنكارات؛ وكان ردي المطول أنّ كتابات فروخ ليست بالسوء الذي يراه «المنحاز» مصطفى والذي صرخ ذات يوم قائلاً: أخبِرْ صديقَك أنّي مسلم أكثر منه، وأنّي خدمتُ وأخدم الدين خيراً منه، وأنّ الناس لا تحب إسلامه. وأنا راضٍ عن ذلك الصراخ؛ فهو إنْ لم يكن حقيقياً في معظمه، فهو يؤكّد مسعى قطاعات من الإسماعيليين «العائدين» إلى الكتاب والسُّنّة، ومن الذين استمرّوا أصلاً ضمن الجماعة والفرائض والإيمان بالوحدة المذاهبية ومستقبلها.

---

(1) المدسوس، بحسب قول مصطفى غالب، هو معظم ما ينتقده أيّ مسلمٍ متدِّينٍ في الرسائل.

لعلي أقنعتُ مصطفى غالب بالتطور في عقل عمر فروخ الديني، وبأنّه من الظلم الظنُّ بتعصبه ضد المذاهب «الفاطمية»؛ فَعُمَر لم ينكر يوماً الأثر الإيجابي في الثقافة والعلوم ليس لأخوان الصفا فقط؛ بل ولكّل نحلةٍ أو ملّة، للباطني والعرفاني والصوفي، للهرمسي والغنوصي والمغالي.

لكنّ العقل الأكثري لا يُكثِر، أو إنّه لا يعطي القيمة نفسها التي أُعطيها أنا، وعلى نحو ما يفعل أمثالُ عبد الرحمن بدوي، للتراث الباطني الصوفي في التاريخ الروحي للإسلام وللفضيلة والنصّ... فهنا يكتفي العقل الأكثري، بحسب أقوالي القديمة دفاعاً وتوضيحاً له أمام غالب، بامتداح دور الإسماعيلية في الدفاع عن النبوة، وعن حصون الإسلام... لكنّ ما أضيفه أنا، وإثْر بدوي وطلباً من غالب، هو أنّ نشاط الإسماعيلية، كنشاط الصوفيّ والعرفانيّ، إغناءٌ للإسلام، وتعميقٌ للروحاني والتعبّد، ورفعٌ للفكر والتجربة الدينية إلى مَصاف يَفْتخر بها التراثُ الإسلامي داخل الثقافات والأمم والتطور الروحاني للإنسان والوعي، للشعائر والتدّين، للمعنى والأخلاق.

وإذا كان تفسيرُ الباطنيّ للقرآن لا يُرضي المتشدّد، فهو قمةُ الفكر والفهم عند غالب؛ وحتى عند عبد الرحمن بدوي ونظرائه... وفي تحليلي، الذي كنتُ أقدمه، فإنّ ذلك التفسير رائع وعميق. لكنه ليس الوحيد، ولا ينفي ولا يجوز لنا أن لا نأخذ إلاّ به[1]. ليس هذا انطلاقاً من رغبةٍ توفيقية أو من منهجٍ يودّ الصهر ونبذِ الاختلاف؛ بل إنّ من التاريخي اعتبار أنّ التفسيرات لا تتنازع بقدر ما هي تتكامل، وتتبادل النظر والاغتناء والمستويات والأهداف. ثم هل ننسى القول: اختلافُ الأمة رحمة؟ واختلاف الآراء، أو تعدّد المستويات، حريةٌ ومساواة، واختيار محرِّر وحقّ للمواطن.

لا أطيل هنا. فأنا لم أُقدّم أدلةً كافية، ولا عَرْضاً للمشكلة الناشبة بين مواقف مذهبية صارت تجمعها ـ ولا بدّ من أنّ تجمعها ـ الرغبةُ في التفاهم والتعاون أكثر مما تَتصادم أو تَرغب في إقامة السدود. ولعلّي أستطيع التأكيد بأنّ في كل فرقةٍ، وفي كلّ دين، وكلِّ اتجاه جزئي داخل كلِّ حركة عامة، يقوم موقفان: واحدٌ يميل للعودة

---

(1) سوف نعود إلى هذه القضية، مرةً أخرى، عند التصدي لابن عربي.

ويدعو للاندماج؛ وآخر يقول بالانفصال، وبالشخصية التي تَسْتقل وتَنْقفل. وتَصارعُ ذَيْنك الموقفَيْن تطويرٌ للحركة العامة، وللتيار الخاص انفصالياً كان أم توحيدياً[1]، وللمعرفة ومن ثم للإرادة المستقبلية.

ب/ ابن عربي، وليّ أم«فاجر فاسد»: لا أعرف باحثاً معاصراً كان أقسى من أستاذَيّ م. الزعبي ثُم فروخ على ابن عربي. فحتى المجال الفقهي عند ابن عربي مَقْصيٌّ أو غير مرغوب في نظرهما. ومن الصعب أن يتفق معي المتعصِّب على أنه لا يحسُن التشديد على ذلك الصوفي الذي هو، في منظوري للأشياء، فَكَّر ونَظَر. بل قد تعب أيضاً في سبيل تعميق نظره إلى الوجود والألوهة والإسلام. ربما يكون ابن عربي فاجراً، أو ملحداً. بل وربما كان يحتمل نعوتاً شريرةً كثيرة. لكنْ هل كان في عالم التفكير والفكر هزيلاً؟ إنه يقدم نَظَراً يختلف عن المنصوص والمقدَّس والموحِّد للناس في مجتمعهم ووحدتهم؛ لكنّ ذلك لا يَسْمح لنا بطرده خارج حظيرة الجماعة والفكر والدين. وأتساءل: ألا يعود العقل المتنوِّر إلى ما قاله ابن عربي حول التأويل للمعجزة والوحي والنبوة؟ أليس ابن عربي، رغم إغراقه وشطحاته وباطنيته، أديباً وصاحب نظرية في الفن الأدبي وفي الجماليات؟ في الوجود والعقل، في الطبيعة والمعرفة، في الاهتداء والقراءة، في القيمة والمعنى والفضيلة؟ في الإنسان والألوهة والمصير؟ في الميتافيزيقا والفرح والخير؟ في الحبّ والتَأويل والعالمي والمسكونيّ؟.

3 ـ محاكمة جهاد التيار المعاصر في الدفاع عن العربية.

الكفاحيّ ردُّ فعلٍ ناقصٌ واستجابةٌ غير كُلّية:

إذا كان الواجب يفرض أمراً ينبغي تنفيذه، فإنّ المعرفة أيضاً تفرض الإقرار بواقع. والحقيقة، في ذلك المجال، هي أنّ التيارَ المكافِح أثّر في الظروف الثقافية

---

(1) كان من المتّفق عليه أن يكتب العيّنة مصطفى غالب مساهمةً في الملف الذي، مثلما قلنا، خصصناه تكريماً للصّراطي فروخ ودراسة التيارات الفكرية، كما المذاهب أو الفِرَق، المتصارعة. وقد أرسل لنا مصطفى غالب ما طلبناه منه. ونشرتُ، في مجلة «الباحث»، خطاب الإسماعيلي «العائد» إلى الأرومة والنبع؛ بل الموضِّح لنفسه أي المحيي للتكاليف في وعيه وسلوكه وعلاقته مع الجماعة والوحدة، أو مع الأمة والسُّنّة والنّحْناوية.

باتجاه التعديل صوب المستجِدّ، والمتغيِّر، وغير الأُحادي.

من السويّ أن نرى بعض الأفكار الأيديولوجيةِ حول العربية صارت إلى التاريخ؛ ومن ثم فهي مسجَّلة فيه. لكنّ الكثرة المكافِحةَ من الدراسات اللغوية لا تزال تَمور وتتفاعل مع الدفاعي التقريظي الراهن. وفي جميع الأحوال، فإنّ الفكر الذي يحمي أو يوءسطِر اللغة لا يُلغى؛ لا يَنْحذف أو يَبْطل. فذلك الفكر قد يتغير أو ينتقل، ولكنه يبقى ذا قيمة... ونحن لسنا هنا إزاء قانون يحل مكان آخر بَطُل وظَهَر فساده. من جهة أخرى، نحن وإنْ كنا لا نوافق كلَّ على بعض من النظر التحليلي في «الدفاع» عن اللغة، فإنّنا لا نوافق كلَّ المناهِضين على طرائق التفسير ومعنى التغيير؛ وقد لا نَرْفض سوى الشدة والحدة أو الدرجة في الدفاع. إنّنا نبقى داخل الموقف المتوازن، والاتجاهِ العام المتضافر، الجامعِ والملتزِم بل والنقدي أيضاً وأيضاً.

وأسهمَتْ في هذا المضمار ايديولوجيةٌ ناضلتْ بواسطة القلم والصوت داخل المؤسسات الدينية والعلمانية التي حَنَت على اللغة العربية في لبنان، واستمرت ترفع لواء الفصحى، والإيمانَ بقدرة المصطلح العلمي بالعربية والتدريس بالعربية. ربما تحتل المؤسساتُ التعليمية الخاصة، ضمن بساط التأرخة للثقافة اللغوية، مساحةً مرموقة وتبدو ذات فعاليةٍ.

نحن مدينون إلى تلك المؤسسات التي حَمَت اللغة، ومَثَّلَت الوعي المستيقِظ، ودافعت عن أماني التاريخ وتطلعات الأمة. هناك أعلام كثيرون في الفكر الصراطي لا تُشرح عطاءاتهم إنْ لم يؤخذوا ضمن تلك البنية الدينية ـ ووظائفها ـ داخل التاريخ منذ ترحيل الأجنبي. هنا قدّمنا العلايلي ثم فروخ بمثابة عيِّنَة. فهما الممثِّل للحامي والدارس والمُدافِع عن طاقات اللغة العربية وصلوحيتها للتدريس الجامعي، ولاستيعاب العلوم الدقيقة الثائرة.

4 ـ جهود العقل الملتزِم في سبيل الاستقلال والعروبة والإنضمام.

نظرية العروبة المختصَرة والعروبة المطْلَقة:

أسهم الفكر الصراطي في العمل من أجل الدفاع عن الوطن، وفي الجهود ضد الانتداب وركائزه وأصحابه؛ فهو فكر وطني ملتزمٌ وموصوفٌ بأنّه يتخذ موقفاً واضحَ

العدائية للفساد والاستعمار. وينتقد العقل الصراطي مواقف أيّدت بقاء الأجنبي أو استمرار وجوده بأشكالٍ منها الثقافي، والإرسالي، والتبشيري، والعاطفي أو ما إلى ذلك. وعلى سبيل الشاهد، إنّ كتاب «دفاعاً عن الوطن»[1] يجابه تيارات فكريةً وسياسيةً لا توافق العقيدة الصراطية في النظر إلى لبنان، وموقع هذا البلد أو علاقاته بماضيه وبالغرب. وذلك موضوع لا نزال اليوم ندور في رواقه، وفي حلقته المقفلة. في ذلك الكتاب تُرفَض فرضيةُ الانتساب إلى الأصل الفينيقي بالقول: «نحن [المسلمون، والوطنيون بعامة] الفينيقيون» (ص32)، وتُشخَّص أمراضُ الوطن وتَصارعُ أبنائه في اتجاهَيْن متناقضَيْن، وتهاجَم الطائفية والاتجار بها، وتُستنكر مواقف سياسية وتصريحاتُ رجال دينٍ أجانب؛ ويُتَخوَّف من أقوالٍ وحركات تُفضّل الانتداب على الاستقلال، وتَجرّ إلى العودة نحو المتصرفية... وينادي، في طلبه لضبط الذات أو تحقيقاً للفكر السياسي الشوراني، بالسلطة العادلة في التوزيع والبنية، أو بالدولة القادرة الرعائية التي تَصْقل عروبة لبنان[2]، وتَفْرض المتفَق عليه بين جناحَيّ الوطن... ونحن هنا لا نهتم بذلك الموضوع الشائك؛ فهو مستمر مبذول لا يحتاج لعناء. يهمنا فقط التوقف عند مُصطلحَيّ العروبة «المختصَرة» والعروبة «المطْلَقة» اللذَيْن يستعملهما الكتاب للتعبير عن التطور في مفهوم العروبة الذي جرى داخل التيار الأكثري في لبنان[3]. كما علينا، من جهةٍ أخرى، أنّ نحاور تجريحات عميقةً لا تزال تَنْصبّ على قيم سياسية رئيسية؛ من نحو: العدالة الإجتماعية، المساواة أمام القانون، تكافؤ الفُرَص أمام المواطنين، الحرية، الحقوق المَدنية، اللقمة الشريفة الفاضلة...

لم تترسَّخ نظريةُ التيار «المحافظ» وأحكامه اللاهوتيةُ حول الدولة في لبنان، وحول لبنان من حيث هو كيانٍ سياسي... فالقضية هنا، ومثلما سَلَف أعلاه، رائحة معروفة؛ وهي حيّة تَنْبض. ولعلّ مستقبلها لن يكون للمتشدّد، للمتعصّب؛ للأصولي هنا، ومثيله عند الطرف الآخر.

---

(1) بيروت، 1946. وصدرت الطبعة الثانية عن جامعة بيروت العربية، 1977. را: دفاعاً عن الوطن (ط2، 1977)، ص 39.

(2) انظر تعريفه للعروبة بمعناها الجديد والذي وافق عليه هو نفسه مع كل يقين بما حوى ذلك التعريف من «تنازلات»: صص 44 ـ 45.

(3) م. ع.، ص 44.

هنا، ليس قصدُنا تبياناً للحقّ أو للغلط في ذلك السجال السياسي والاجتماعي القائم في صلب الكيان اللبناني والذي قد لا يجد حلاً بسيطاً أو معقولاً بدون تغيير شامل جذري في أيديولوجيا كل طرف. إنّ ما يهمنا هنا هو أنّ الصراطي، على اختلاف طائفته الاجتماعيةِ أو دينه، التزم مشكلاتِ تيارٍ محدَّدة: إنّه مَنْ كتبَ في هموم الوطن وقضايا الأمة، وعمّق أفكاره التنويرية، وانتقد المجتمع الذي يقوم على الطائفية وانعدام الديمقراطية، أو على تجريح المساواة والعدالة الاجتماعية والحريات.

إنّ شِدّةَ الميل للمقارعة، ومن ثَمَّ لتقديم الأسانيد المقاوِمة وتفنيد الآراء اللا مقبولة، جانب ملحوظُ الأهمية في كل تيارٍ أيديولوجي أو متعصّب. ولعلنا لا نبتعد كثيراً عن الصواب إذا رأينا ذلك الميل متغلباً أو هو أكثر من رغبة. فكأنه إرادة واعية تسعى لعرض المشكلة، ثم لمحاكمتها بدحضٍ ورفض، وإضاءةٍ وتَشْطيع. وتلك الإرادة، مُجَسَّدة في مواقف سياسية، تعود لأسباب ليست هي فقط ناشبة من طبيعة الوظيفة للوطنيّ ولنقيضه. فالبواعث الاجتماعية، القادمة من الحقل، تَجرُّ كلَّ متشدّدٍ إلى بسط آرائه وتسفيل الآراء المهاجِمة. لكأنّه كان يتوجب على الأيديولوجيّ ـ كما المثقَّف ـ أن يقوم بعمل مزدوج: الاقناع والاقتناع، إقناع الآخرين وتعزيز الاقتناع الذاتي.

5 ـ الإرتقاء في الترجمة. تطبيق وعيّنات من التيار الأكبريّ المعاصِر:

الترجمة هنا هي «نقلُ الكلام من لغةٍ إلى لغة». إنّها أصعب من التأليف. إنّ الناقل (أو المترجِم) محتاج إلى أن يكون قديراً في اللغتين: اللغة التي يَنْقل إليها؛ واللغة التي يَنْقل منها؛ ثمّ إلى المعرفة الصحيحة بالموضوع المنقول. وَحقاً إنّ المؤلّف يستطيع أن يختار الموضوع الذي يؤلِّف فيه، ثمّ هو حرّ في أن يتناول الحقائق والآراء التي يريدها، وأن يترك ما لا يُريد أو ما لا يَعْرف. أمّا في الترجمة فالمترجِم مقيَّد بنصّ أمامه، لا يستطيع في سبيل الأمانة أن يُهْمل شيئاً منه[1].

---

(1) أصلُ هذا البحث نَقْدٌ للتيار السياسي الثقافي الذي ينسب لنفسه التفرُّد والسَّبَق في الترجمة إلى العربية. فهناك اتجاه قال ويقول إن تلك الترجمة بِنْتُ فئةٍ اجتماعية معيّنة. لقد حذفنا ما صار يبدو، اليوم، مماحكة غير نافعة.

ثمّ هنالك أمر آخر: هو التصرّف في النقل. إنّ الكثرة من الناقلين ترى أن «التصرّف» هو أنْ يبدّل الناقل النصّ، أو أنْ يحذف منه، أو أنْ يزيد فيه؛ وهذا معنى قولهم: «ترجمة بتصرّف». أمّا في الحقيقة، فإنّ التصرّف في النقل هو مخالفةُ القاموسِ في سبيل التعبير الواضح.

فَلْنَأخُذْ عيّنات من عمل فروخ الترجمي. يقول[1]: أ/ في أثناء نقلي لكتاب «الإسلام على مفترق الطرق» مرّ معي تعبير يجعل الإنسان «صبوراً قادراً على الاحتمال كالحصان النورمنديّ». إنّ التشبيه «كالحصان النورمندي» لا يُحدث في نفس القارىء العربي ما يحدثه في نفس القارىء الأوروبيّ. من أجل ذلك «تصرّفتُ» أنا هنا في النقل، وبدلاً من أقول «كالحصان النورمندي»، قلتُ: «كالجمل».

ب/ رغب المشير أيوب خان (رئيس دولة باكستان) في أنْ أنقل مذكّراته «أصدقاء لا سادة» إلى اللغة العربية. واستعرضتُ هذه المذكّرات فوجدتها طويلة، ثمّ كان فيها موضوعات كثيرة اقتصادية وسياسيّة وقانونيّة وعسكرية واجتماعيّة، وكان كثير من هذه الموضوعات من ميدان الهند ممّا لا نألفه نحن في بلاد العرب أو في بلاد الغرب القريبة منا. فاعتذرتُ عن القيام بهذه الترجمة. فقال أيوب خان: إذا لم يَنْقل عمر فرّوخ مذكّراتي إلى اللغة العربية فلا حاجة بي إلى نقلها. وبما أنّ صلتي الثقافية بباكستان قديمة ووثيقة، فقد اشترطتُ أن يتاح لي السؤال عن كلّ ما أجهله من تلك الموضوعات.

كان الوقت صيفاً، وكنا نصطاف في «العين الجديدة» (بين عاليه وبحمدون، في لبنان)، فوضعتُ جميع أعمالي جانباً واشتغلت على هذه الترجمة خمسين يوماً كاملاً، ليلاً ونهاراً. واعترضتني ـ كما كنتُ أنتظر ـ جمل ومدارك لا أجد في سفارة باكستان في بيروت من يعرفها، فيكتبون بها إلى باكستان. ويرجع الجواب من باكستان بالتعبير الصحيح أو بالمعنى المقصود. ومع هذا كلّه، فقد استدرك عليّ اللواء الركن شيت خطاب (أحد الرّجال العسكريّين ومن مجلس أركان الحرب في

---

(1) قارن: عمر فروخ، أدب الترجمة. . .، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، مج 54(1979)، ج3. وهذه العيّنات سمعناها مراراً من المترجِم نفسه.

العراق ومؤلِّف «المعجم العسكري الموحّد») كلمة «فرقة» (من أقسام الجيش)، وصوابها «حظيرة».

ومع أنّ الترجمة تترك شيئاً من العجمة على النصوص المنقولة، في العادة، فإنّني كنتُ أتجنّب هذه العجمة باللجوء إلى الطريقة المعنويّة بأن أفهم النصّ أوّلاً ثمّ أعبّر عنه باللغة العربيّة. وربّما زادت الكلمات في النصّ المنقول عنها في النصّ الأصليّ أو قلّت.

6 ـ قطاع النَّقْل من العربية إلى الإنكليزية:

ذاك فيما يتعلّق بنقل النثر إلى اللغة العربية[1]. غير أنّ التوجّه نفسه قد نقل أشياءَ إلى اللغة الإنكليزية، وإلى غيرها. من ذلك كان نَقلُ كتاب «السياسة الشرعيّة» لابن تيميّة إلى اللغة الإنكليزية. وفي لغة ابن تيميّة إخلال، وتقصير في الألفاظ عن المعاني؛ ولذا كان يؤتى بالجملة من ابن تيميّة ثمّ يُزاد فيها بين أهلّة كبارِ الألفاظُ الضروريّة لفهم المعنى على ما أراده ابن تيميّة.

ولا يزال نَقْلُ الشعر من لغة إلى لغة أكثر صعوبة. وقد عرف القرن الماضي أشياء كثيرةً من الشعر الإنكليزي، ومن الشعر الألماني، ومن الشعر الفارسي، ومن الشعر الفرنسي، ومن الشعر الأرمني. وفيما يلي نماذج قليلة؛ من ذلك كلِّه يظنّ القارىء أنّها نظمت أصلاً باللغة العربية. ولم يكن بدّ في بعض الأحيان من التصرّف. ولنأخُذْ شواهد من فرّوخ نفسه:

أ/ من الإنكليزيّة (في خطاب النفس):

إيـه، يـا نـفـسُ، لـسـت أعـلـم شـيّـاً
عـنـك إلاّ بـأنـنـا لافـتـراق
أيـن كـنـا؟ وأيـن كـان الـتـلاقـي؟

---

(1) هنا يُستدعى، كواحد من أكبر المترجِمين، داخل التيار الأكثري، منير البعلبكي. يُلاحظ أنَّ الترجمة من الإنكليزية هي هنا المتغلِّبة بوضوح؛ وفي هذه الظاهرة دلالة غنية وتزداد اتساعاً. ثم ظهر علي مُقَلِّد كأكبر مترجمٍ، ربّما، عرفه لبنان في القرن العشرين.

ذاك سـِـــرّ مـــا زال بـــعـــدُ خـــفـــيّـــا
(ودهـــور إثْـــرَ الـــدهـــور تـــوالـــى)

ب/ من الألمانيّة (الملك الذي ألقى جامه في البحر كيلا يشرب به أحد بعده):

شَـعَـر الـمَـلْـك بـالـمـنـيّـة تـدنـو فـحـبـا مـا لـه قِـرَى وأثـاثـا
أقـطـع الـمُـلْـك وارثـيـه، ولـكـن ضـنّ بـالـجـام أن يـكـون تـراثـا
شـرب الـعـاشـق الـكـلـيـل وقـد أشـ ـفـى عـلـى الـمـوت آخـر الانـخـاب
ورمـى جـامـه الـمـقـدّس عـمـداً فـوق مـوج مـن الـخِـضـمّ عُـبـاب
أبـصـر الـجـام هـابـطـا، ورآه بـعـد حـيـن يـغـوص فـي الـدأمـاء
ورأتـه عـيـنـاه يـغـرق فـي الـمـ ـاء، فـمـا ذاق بـعـدُ نـقـطـة مـاء

ت/ الشاعر والليل (عن الفارسيّة)؛ الشاعر يتوجه إلى الله:

الـلـيـل أنـتَ خـلـقـتـه، وأنـا الـذي أخـتـرع الـسـراج
والـطـيـن أنـت صـنـعـتـه، فـجـعـلـتُ مـنـه أنـا الـزجـاج
الـبـيـد والـغـابـات صـنـ ـعُـك، والـجـبـال الـشـاهـقـات
مـنـهـا جـعـلـت أنـا الـحـدا ئـق والـجـنـان الـزاهـرات.
وأنـا الـذي مـن صـخـرهـا صـقـل الـمـرايـا الـلامـعـات.
وجـعـلـت مـن سـمّ الأفـا عـي الـرُّقْـش أنـواعَ الـعِـلاج[1]

ث/ ومن اللغة الأرمنية (الأمالي 2: 364)، طريقة منفلوطية طريفة[2]:

إن رأيـتـم عـزريـل يـقـبـل نـحـوي بـاسـمـاً وهـو يـنـضـح الـجـرح زيـتـاً،
آمـراً أن تـزول آثـار شـجـوي لا تـظـنّـوا بـأنّـنـي صـرت مـيـتـاً
وإذا كـفّـنـوا تـجـالـيـد جـسـمـي وروت دمـعـة الـمـحـبّ جـبـيـنـي
ثـمّ بـاحـوا عـلى ذرى الـنـعـش بـاسـمـي لا تـظـنّـوا بـأنـنـي صـرت مـيـتـاً...[3]

---

(1) يُراجع أيضاً: عمر فروخ، فَجْر وشَفَق (صفحات كثيرة وفصل خاص).
(2) را: الأمالي، 2، 364.
(3) نكرر أنَّ المترجِم لا يعرف الأرمنية. استعان بصديقٍ له أرمني، فكانت هذه الفِعلة.

7 ـ النقد الأدبي عند التيار الأكثري؛ بين التقييم المغالي والردّ القالي.

دراسة بالعيّنة. جبران:

كان يحسُن بنا استخلاصُ مبدأ عام، أو بضعة معايير، يحكُم النقدَ الأدبي ويقود المحاكمةَ للأدب عند الأكثريّ. إلاّ أننا نفضّل دراسة النقد داخل توجُّه فكريّ لتوجّه آخر؛ فاهتمامنا يبقى مُنْصَبّاً على العام والتيار، رغم التركيزَ هنا وهناك، أحياناً فقط، على شخصية أو أيديولوجيا تؤخَذ بمثابة عيِّنة. فَلْنَدْرُسْ جبران، كعيّنة. وهنا سنلحظ، وبغير عناء، أنّ المغالاة في الاطراء أوقعت نفسها في اللاموضوعية، وأدت إلى الرّد العنيف الذي يرى جبران بعينٍ مختلفةٍ تماماً (را: فروخ معتبَراً كشاهدٍ أو عيّنةٍ أو خَزعة).

لا شكّ في أنّ أدب المهجر، في أميركا الجنوبيّة وفي الولايات المتّحدة من أميركا الشمالية، قد أضاف إلى الأدب العربي المعاصر فنّاً جديداً من التعبير الرمزيّ على درجات مختلفة من الالتزام (في أميركا الجنوبيّة) ومن التطرّف (في أميركا الشمالية). ولعلّ أشدّ الأدباء المهجريّين تطرّفاً كان جبران خليل جبران (ت 1931م). وفي تحليلنا، الذي ينطلق من إعطاء أهمية للعوامل الذاتي في النتاج، فإنّه لا يمكن فهم أدب جبران إلاّ إذا نحن أحطنا علماً بعنصَريْن من عناصر شخصيّته: شيء من سوء الصحّة؛ ومن ضغط الأحوال المعاشيّة (را: تفاعلية الأنا والحقل أو الشروط).

أمّا سوء صحّته جسديّاً ونفسياً فإنّه ظاهر في تشاؤمه وميله إلى شيء من الحياة الصوفيّة. وليس من المعقول أن يكون التشاؤم نابعاً من مرض جسديّ أو عصبي عند المعرّي وابن الفارض العربيّيْن ونيتشه الألماني، وأمثالهم؛ ثمّ يكون جبران خليل جبرات مُستثنىً من ذلك الأثر. وتشاؤم جبران شائع في جميع كتاباته، ما عدا كتاب «النَّبيّ». وأما ضغط الحياة المعاشيّة فظاهر في أنّ «مسز هاسكل» هي التي رعته اقتصادياً، قبل أن تُقْبل الدنيا بجانب من وجهها عليه. ثمّ إنّه كان يشكو في وطنه الأول لبنان من استبداد رجال الدين؛ فأراد أن يصبّ جام غضبه عليهم، وينتقم لنفسه.

ويجتمع ضعف الجسد والخيبة في الحياة الأولى على جبران؛ فيُظْهِر التمرّد على جميع الأعراف المقبولة في الشرائع الاجتماعيّة. ثم يَطْلب التحرّر من تلك

القيود التي كانت في رأيه حاجزاً دون تعبير الفرد عن إرادته. ولكنّ ذلك لم يُجْده نفعاً: كان يريد إلغاء المؤسسات الاجتماعية التي لم يكن هو، ربما، قادراً على أن يتمتّع بثمراتها على الوجه الصحيح في الحياة الإنسانية (كالزواج مثلاً)[1]. والآن، ماذا نقول، عُمَر وأنا، عن جبران؛ وخاصة عن كتابه «النّبي»؟

أ/ نُقِرّ لجبران خليل جبران بوجهٍ من وجوه العبقريّة. ولكنّ جبران وضع عبقريّته ـ مثل نفرٍ كثيرين من أمثاله كأبي نواس في الزمن القديم وعمر الزعنّي في عصرنا ـ في غير محلّها. كان الاتجاه الأوّل لجبران نحو الرسم. ومن أجل صقلِ هذه العبقريّة الفنّية في الرسم، أرسلته مسز ماري هاسكل إلى باريس، ليدرس الفنّ في إحدى عواصم الفنّ. ولا نستطيع نحن اليوم أنْ نَفْصل في دعواه معرفة الفنّان الفرنسي أوغست رودان (ت 1917)؛ لأنّنا لا نرى في رسوم جبران القاصرة على الأجسام العارية في أشكالٍ متشابهة صلةً بفنّ رودان. كان رودان مثّالاً (نحّات تماثيل)؛ وكان ينحت تماثيل أشخاصٍ معروفين في التاريخ القديم (من عمل خياله)، وفي التاريخ المعاصر من رؤية عينه. ثمّ كان قويَّ الأزميل فيما يتعلّق بوظائف العضلات في الجسم الإنساني.

أمّا جبران فاكتفى برسم أجسامٍ عارية على الورق، وكانت رسومه غائمةً لا تَدلّ على شخص بعينه، ولا على فكرةٍ بعينها؛ إلاّ إذا قلنا نحن للناظر إلى صُوَره: إنّ هذه الصور تمثّل الأشياء الفلانية. أمّا إذا أنت نظرتَ إلى تمثال «المفكّر» لرودان، فإنك تعرف حالاً أنّ هذا التمثال هو لمفكّر في وضع معيّن. وبعد هذا كلّه، فإنّ جبران عاد من باريس خالي الوفاض من الرسم؛ ثمّ اتّجه إلى التعبير بالألفاظ عن عددٍ من الأغراض الأدبية.

ب/ الأدب معنى ولفظ أو مادّة وأسلوب، فأين يقف جبران من هَذَيْن؟ أسلوب جبران ضعيف لأنّ ثقافته اللغويّة قليلة، ولأنّه لم يتلقّ تثقيفاً لغويّاً منظّماً، بل

---

(1) كان تشخيصي للصحة النفسية، والنفسية الجنسية، عند جبران، متأثراً بقراءتي لبعض لوحاته؛ ولم تُغفَل علائقيته المنجرحة مع «غرامياته» المتخيَّلة أو «الدفاعية»... واشتهرت تحليلاتي لشخصيته وانجراحاتها على صعيد شفهي بين الطلاب. ولم أُنكر قطّ عبقريته؛ واحترمتُ أفكاره الصوفية العربية.

اكتسب تلك الثقافة في أثناء معاناته الكتابة. أضف إلى ذلك كلّه أنّ الكتابة الرمزيّة تؤدّي إلى الغموض في التعبير. ثمّ خضع جبران لما يخضع له الناشئون المقصّرون، فبدلاً من أن يحمل نفسه على اتقان اللغة، نصّب لغته الضعيفة مقياساً للتعبير عن مقاصده هو. غير أنّ آثار جبران المتأخّرة في الزمن أصبحت أصحّ ألفاظاً وتراكيب من آثاره المتقدّمة في الزمن.

وأمّا في مادّة الأدب، فإنّ جبران انطلق بها من خياله لا من الواقع: إنّه لم يُقِم آراءه على الواقع الاجتماعي، بل أراد أن يرى الواقع الاجتماعي من خلال آرائه التي تخيّلها. وتلك الآراء كانت مقيّدة بأحوال جسده وبشعوره في بيئته (رجلاً يعتمد في معاشه وفي السير في طريق الحياة على أمرأة أجنبيّة مُحْسِنة).

وبراعةُ جبران كانت في محاولة التعبير عن الآراء المختلفة، لا في الإتيان بآراءٍ أصيلة. قرأ جبران (في اللغة الإنكليزية التي لم يكن يجيدها إجادة وافية) لنفر من المتصوّفة العرب وغير العرب. ثمّ إنّه حاول أن يوسّع ـ في مقالات طوال أو في قصص مطوّلة ـ تلك الآراء التي كان قد قرأها من قبل في كتب المتقدّمين. إنّ كتاب «المواكب» لجبران يقوم على شطر واحد (نصف بيت من الشعر) لجلال الدين الرومي (ت 672هـ = 1273م) هو:

«اسمع الناي ما يقصّ ويحكي».

ولما لم يستطع جبران أن يبتكر «خطاباً آخر للناي»، ولا أن ينفلت من جملة جلال الدين الرومي، أخذ يكرر هذا التركيب في ألفاظ متشابهة أو متنافرة: بعد أن يقول: «أعطني الناي وغنّ» ـ: الغناء يمحو المحن... فالغنا خير الشراب... فالغنا خير الصلاة... فالغنا عزم النفوس... إلخ، خمسين مرّة أو أقل أو أكثر. وأغرم جبران بالتعبير عن خياله في جُملٍ من الرمز. والرمز يحسن في الكلمة بعد الكلمة، وفي الجملة بعد الجملة من المقال أو من القصيدة؛ أمّا إذا طال التعبير الرمزي فإنّ المعاني تغمض ثمّ تَسْمج وتفقد صحّة التعبير وتتشوّه فيها الصورة الأدبيّة. قال جبران في مقاله «حفّار القبور»:

هنالك على ضفاف نهر الدموع المنساب كالحيّة الرقطاء المتراكض كأحلام المجانين وقفتُ مصغياً لهمس الأشباح محدّقاً في اللاشيء. هنا يتابع فروخ (وحده،

هذه المرّة)، فيقول أمامي:

إنّ جبران لا يعرف ما الحيّة الرقطاء. إذا كان الكلام على انسياب الدموع (ببطء)، فمن جمال الاتّساق أن يقال «كالحنش الأسود» (فيجمع حينئذ بين البطء والتشاؤم في نسق واحد).

ويبدو أن جبران قد قرأ القرآن وأراد أن يخفّف من الرمز في كتاباته المتأخرّة، فقد نشر مقالاً في مجلّة الهلال، القاهرة، 29 :1، تشرين الأول ـ أكتوبر 1920، ص 19): عنوانه «لكم لبنانكم ولي لبناني» (راجع القرآن الكريم 109 : 6، سورة الكافرون: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴿٦﴾﴾.

كان هذا المقال نقمةً عارمة على لبنان وأهل لبنان السياسيّين. قال جبران في هذا المقال:

لبنانكم مشكلة دولية تتقاذفها الليالي... لبنانكم صراعٌ بين رجلٍ جاء من الغرب ورجل جاء من الجنوب (يقصد: بين الاستعمار الغربي والإسلام)... لبنانكم حيلة يستخدمها الثعلب عندما يلتقي بالضبع، والضبع عندما يلتقي بالذئب... لبنانكم مرّبعاتُ شطرنج بين رئيس دين وقائد جيش... لبنانكم رجل يؤدّي المكوس ورجل يقبضها... لبنانكم مرافىء وبريد وتجارة... لبنانكم وفود ولجان... لبنانكم طوائف وأحزاب... لبنانكم خطب ومحاضرات ومناقشات... لبنانكم كذب يحتجب وراء نقابٍ من الذكاء المستعار...

ت/ بعد الكلام السابق، ما هي قيمة آثار جبران خليل جبران في مقاييس الأدب عند فروخ الذي يتابع ويقول (بمفرده، لهذه المرَّة أيضاً) ناقداً أخطاء جبران اللغوية والنحوية؛ فيقول:

إنّ أخطاء اللغة والنحو كثيرةٌ جدّاً:

ـ من آمن بنعيم الخلد متبشر (مبتشر؟).

ـ فكلما رمت غابا قام يعتذر (الصواب: قامت. الغاب جمعٌ لا مفرد).

ـ تكاد تدمي ثنايا ثوبه الإبر (كيف تدمى ثنايا الثوب؟).

ـ والناس قالوا هو المجنون ماذا عسى   يبغي من الحبّ أو يرجو فيصطبر

(اقرأ: يصطبرا. «ماذا»، لا تستقيم في الوزن).

ـ فمن يعانق في أحلامه سحرا يبقى ومن نام كلّ الليل يندثر

(أورد جبران «يعانقُ»، والصواب بالسكون. يبقى، الصواب: يبقَ)[1].

ثمّ يأتي خياله المريض (في تخيّل معان لا وجه لها في منطق العاقلين):

فالشتا يمشي ولكن لا يجاريه الربيع
فإذا هبّ نسيم لم تجيء معه السموم
وظلال الحور حور ظنّ ليلاً فَرَقَد
فالهوا ماء تهادى والندى ماء جمد

والسّر في العيش رغد العيش يحجبه...

ث/ رأيُ فروخ في «النّبي»: إنّ كتاب «النبي» قد وضع باللغة الإنكليزيّة ابتداء. قد تكون الفكرة في كتاب «النبيّ» لجبران. ولكن الكتاب في شكله الحاضر لا يمكن أن يعدّ في آثار جبران. وذلك للأسباب التالية:

ـ هذا الكتاب يجري في لغة إنكليزيّة صافية من أسلوب القرن التاسع عشر. ونحن نعرف لغة جبران الإنكليزيّة من عدد من رسائله إلى مسز هاسكل، فهي لغة إنكليزية أميركانيّة من لغات المهاجرين إلى الولايات المتّحدة.

ـ يقول جبران نفسه في مذكّراته إنّه كان يرسل فصول الكتاب إلى مسز هاسكل. وكانت مسز هاسكل تصحّح لغة الفصل، ثمّ تقترح أيضاً تقويم الآراء.

ـ إنّ الآراء في هذا الكتاب قائمة على التفاؤل ورامية إلى الإصلاح الاجتماعي، بينما كلّ ما نعرفه من آراء جبران في جميع آثاره قائم على التشاؤم ويرمي إلى الهدم.

---

(1) بحثنا سوياً، وراجعنا مراراً، احتمالات الغلط المطبعي أو غلط الناشر. ازداد مؤخراً عدد من يؤيد موقفنا(عمر وعلي) من جبران. فنحن لا نرى عنده فكراً عميقاً، ولا أفكاراً جديدةً؛ أما في عالم الأدب فهو متوسّط المنزلة. وأنا لا أُنكِر شهرته في لبنان حيث أعتبِر مجدِّداً.

ويختتم فروخ كلامه فيحكُم: كتابٌ يجب أن يُنسب إلى مسز ماري هاسكل[1]. ويطالبني بالموافقة على هذا الحكم؛ متأيّداً بأنه وافق على تحليلاتي لجبران وأمراض فكره أو أيديولوجيته ثم لرسومه أو لوحاته أو فنّه؛ ولستُ حاسماً في تلك التحليلات؛ ولا في موافقتي لفرّوخ على كل تحليلاته لجبران وأيديولوجية جبران، بل ولأخصام جبران والذائبين فيه.

8 ـ أدبُ الأطفال والشعرُ التمثيلي:

قطاع أدب الأطفال في الأدب العربي العام، في وجهَيْه الحديث والراهن، هو مجموع الأعمال المكتوبة شعراً ونثراً في سبيل الطفل؛ وهي أعمال خاصة بعُمْرٍ: هدفُها عالم الولد، والتثقيف. وذلك الأدب عامل في التربية، والإعداد لدخول المجتمع الكبير، والحياة المنتِجة العامة. وأدبنا في هذا المضمار غني؛ صار اليوم بفضل جهود عددٍ من الذين اهتموا بعالم ما قبل الرشد، الذي هو عالم غير محدد الأطراف والعمر والسن بدقة، أدباً واسع الآفاق وبمستوى رفيع داخل العالم. لعل قليلين منا هم الذين يعرفون أنّ التيار الصراطي في لبنان كان صاحب باع ولَهُ أثَرٌ فعّال في قطاع ثقافة الطفل. ربما تكون الحاجة التربوية في ذلك الزمن هي العامل المفسِّر لذلك المنتوج الذي خدم المتعلّمين على مقاعد المدارس. وربما تكون الموجة الأدبية آنذاك ذات تأثير. وكذلك لعبت دورَ الدافع مؤسساتُ التعليم الخاص التي كانت تعاني وتَشْعر بالحاجة لإغناء «أدب الأطفال» بالقصائد البسيطة الجميلة. وهكذا تضافرت الدوافع النفسية مع البواعث القادمة من الحقل المدرسي لتتفاعل مع الميول الفنية داخل الفكر الإبداعي؛ وبذلك فقد ظهر شعر يبدو للناقد والمُربي أدباً رهيفاً، وذا نفع، ويشكّل مدْماكاً ليس باهتاً في تاريخ العقل التدريسي المخصَّص للتنشئة والتدريبِ والتربية المدنية والوطنية كما التربية الأخلاقية والإنسانية.

كان ممّن نَحْفظ قصائدهم الشعرية في المرحلة الابتدائية، الهروي؛ ولعله هو

---

(1) بَعْدَ مشافهةٍ بتاريخ 30/ 6/ 1984 (2 شوال ـ 1404). قارن: عمر فروخ، هذا الشعر الحديث، صص 23 ـ 25؛ 129 ـ 133؛ أربعة أدباء معاصرون؛ وهنا نجد مقالة جبران (لكم لبنانكم ولي لبناني) التي أرى أنّها تشد جبران إلى روح التيار الأكثري، الصراطي، الوطني. . .

صاحب قصيدة تُرددها ذاكرتي وتقول: هِرّي هِرّي/ مثل النَّمر = يمشي حولي/ حاني الظهر. . .[1].

وكان لأحمد شوقي منتوجه الشعري المعروف في الميدان الذي نشير إليه. وأشهر الأسماء ربما كان هنا اسم كامل الكيلاني. إلاً أن الأدب العربي قدّم أيضاً، إلى جانب المقطوعات الشعرية المبسَّطة الهادفة، ميداناً آخر قريباً هو الشعر التمثيلي.

وهنا أيضاً قطاعٌ لم يكن بارزاً في التراث، وعمل على إغنائه وإبرازه كثرةٌ من المُحدَثين. لقد كانت البدايات مقبولة: تنفع الطلاب الناشئين، وتضعهم في أجواء الفكر التمثيلي، وفي رحاب اللغة الفصيحة المبسَّطة اللابعيدة عن الأذن واللفظ والرجع. . . وفي تحليلي، فإنّ تلك الكتابة مع تمثيلها باللغة القريبة من المألوف المتفصِّح لو هي تعمّقت وتَمدَّدت لكانت النتيجة لمصلحة الفن والثقافة والأدب التمثيلي؛ ناهيك بالغُنْم الذي كانت ستحظى به الفصحى[2].

إنّ الأناشيد حاجةٌ تربوية ولغوية في المدارس الابتدائية؛ وفي عدد من ميادين الحياة: المهنية، والعسكرية. . . روى لي فروخ أنه نَظَم عدداً من الأناشيد المدرسيّة وغير المدرسيّة؛ نقدِّم منها أدناه بعض العيّنات مع ظروف إنتاجها:

أ/ عيّنة، نشيد رياضي: قال لي: كنتُ مرّة في الصفّ (1933) فاستدعاني عبد الله المشنوق (مدير مدرسة البنين لجمعيّة المقاصد) بصورةٍ ملحّة. تركتُ الصف وذهبت إليه، وكان عنده حسن القاضي[3]. قال لي حسن القاضي: هل حَضَرْتَ فلَمْ «استعراض الحُبّ» Parade d'amour (لموريس شوفالييه وجانيت ماكدونالد)؟ فأجَبْتُ: نعم، حضرته منذ بضعة أيام. فسالني: أتذكر النشيد الذي أنشدَتْه جانيت ماكدونالد وهي على الحصان تستعرض الجيش؟ فقلت له: نعم. قال: أريد نشيداً

---

(1) الشحطة المائلة تعني الفاصل بين شطري البيت. وشحطتا المساواة (أي: =) هما إشارة إلى بداية البيت التالي.

(2) عن أدب الطفل، را: م. سليم، أدب الطفل وثقافته، بيروت، دار النهضة العربية، 2001.

(3) كان مدير الإدارة في جمعية المقاصد. يقول عنه فروخ: إنّ حسن القاضي «كان رجلاً واضحاً عنيفاً ولكن نقيّ القلب».

على لحنه لحفلتنا الرياضية في الأسبوع القادم. وتابع فروخ حديثه لي بالقول: اعتذرتُ بضيق الوقت، وبأنّ هذا اللحن الذي سمعته منذ بضعة أيام ليس واضحاً في ذهني. ثمّ إنّني الآن في صفّي أقرّر درساً على التلاميذ.

فردّ حسن القاضي: أتركْ هذا الدرس، واتْركْ كلّ درس قادم. أنا أريد نشيداً لحفلتنا الرياضيّة في الأسبوع القادم على لحن النشيد الذي غنّته جانيت ماكدونالد. أذكر أنّني انسحبتُ إلى غرفة جانبيّة ورجعت إلى ذاكرتي أبحث في زواياها. في تلك الجلسة نظمتُ النشيد التالي (على اللحن المطلوب):

للامامْ، للميدانْ. هيا الآن. لا تتهاون، لا تتوان
إنْ لم تلعبْ في الماضي، فابدأ حالاً منذ الآن
...
لا تقلْ: جسمي ضعيفْ
يؤذيه اللعبُ العنيفْ
باللعب تقوى الأبدانْ. وهو فخرٌ للفتيانْ
...

ب/ **نشيد آخر، حزين**: في عام 1948 توفي عمر الداعوق[1]. أرادت جمعيةُ المقاصد نشيداً في رثائه يُنْشَد في حفلة الأربعين. فكان لتلك المناسبة نشيدٌ؛ منه:

لا تسلْ كيف توارى؟ ترك الناس حَيارى وسُكارى
لا يَحيرون كلاماً لا يردّون سلاما
كان في الغرب منارا، كان في الشرق إماماً
ملأ الإسلام في لبنان عِلما ثمّ سارا
لا تسل: كيف توارى[2]

ت/ **نشيد مدارس جمعيّة المقاصد:**

لَكَ، يا معهدَنا كلُّ ولاء في قلوب النشء ينمو بالسنينْ

(1) كان له فضل كبير على ازدهار جمعية المقاصد، وعلى ازدهار مدارسها. وكان بينه وبين فروخ مودة سببها، كما يقول لنا فروخ، ذلك الفضل.

(2) مشافهة بتاريخ: 1/7/1984. انظر: فجر وشفق، ص ص 55، 58.

فلتعشْ للعلم مرفوعَ اللواء، ولتكن للشرق مهد العاملينْ

اللازمة:

أنتَ أوحيتَ لنا حبّ الوطن وغَرَسْتَ العلمَ فينا فنما

أينما كنّا على طول الزمن نحن لن ننساك، يا معهدنا...

9 ـ قطاعُ الشِّعرِ والعالَم الشعري. الشاعر البحّاثةُ والشاعر الميتافيزيقي:

كي نفهم الشاعر الحاضر باحتشام في داخل شخصية المثقَّف التقليدي كما الأصولي قد يكون من المستحسَن الانطلاقُ من بعض التوجّهات التراثية الأساسية، أو من بعض الراسخات في الفكر العربي. بعبارة أوفى، إنّ أخْذ الظاهرة على بساط تاريخي يكون أخْذاً يساعد على اكتناه الفكر الراهن؛ فالباحث في الشعر عند «المؤدِّب» يجد المدخل عن طريق التاريخ: الأدب يجبُ أن يكون نافعاً والشعرُ أخلاقياً، والتوجيهُ أو الإرشاد غاية ووسيلة. وهناك مبدأ ثانٍ هو أنّ الشِّعر يجب أن يكون استمراراً أو أداةً تُبقي وتُحافِظ؛ دون أن يعني ذلك رفض التجديد والتنويع وما إلى ذلك[1].

والمبدأ الثالث الموجِّه في الشعر، بعد النفع والأخلاقيات والتراكمية المتجانسة أو الاستمرارية، هو أنّ الشعر صفة استكمالية. فالشعر مطلوبٌ لإكمال الصورة المعهودة للمفكّر العربي التاريخي. إنّ الشِّعر سَبّاق؛ وهو أيضاً من أرفع الفنون الأدبية، وأعقدها. لكّنه، في العربية، هو أيضاً أشياءُ أخرى كثيرة: إنه لاصق بالفكر والمفكّر، وبالأدب والأديب، وباللغة واللغوي، بالحياة... وكثيرون في الأزمنة الحديثة والراهنة يفضّلون الانتساب للشعر على أن يقال إنهم كُتّاب، أو مفكّرون، أو بحّاثون، أو فنّانون، أو أدباء، أو ما إلى ذلك... إنّ للشِّعر عندنا هيبة، أو إنَّ له رهبة راسخة في الوعي الجماعي، والذاكرة الشعبية والمخيال النَّحْناوي. ومن النافع أنْ تقوم الدراساتُ النفسية الاجتماعية بالبحث في هذه الظاهرة التي نستطيع القول إنها شِبه رواسب بدوية؛ كما نقول وبصدقٍ أيضاً إنها دليل غنى حضاري، وعمقٍ أدبي رفيع الشأن عند الأمم.

---

(1) را: أدناه، الفصل السادس.

داخل هذا السياق يؤخذ العالَم الخاص بالشِّعر عند المثقف العربي التقليدي، «المؤدَّب المحتشِم»؛ وإنْ قلنا إنّ دراساتنا للشعر العربي متأثرة، أو نابعة من تلك المبادىء التي ذكرناه أعلاه، فإننا نبقى ضمن الصواب إلى حدّ بعيد. لكنّ ذلك موضوع آخر، لا نحاول الآن دراسته. وفي رأينا، أو أنه بحكم المنهج النفساني الذي نتبعه والذي يهتم بالطفولة الإنتاجية للمفكر وللفكر نفسه أيضاً، أي بتاريخه الأول، فإنّ محاكمة وفهم الشعر الصراطيّ المعاصر يستلزمان منا العودة أيضاً إلى ما كتبه الشعراء المسلمون الأوائل والجاهليون أي الذين يمثّلون طفولة الحضارة وتجربتها الأولى مع الشِّعر.

إنّ الشاعر الذي يكون أيضاً بحّاثة، إنّ الشاعر المهووسَ بالبحث قد يتمثل بصورة عبد الرحمن بدوي شاعِراً: الجانبان غير متحابين؛ الثاني يرتبط بالفلسفة والبحث أكثر مما يؤوب إلى ميدان الحدسيات وإن كان لا يقلل من قيمة ذلك الفن الأدبي بل يضعه في مرتبة عالية. إلاَّ أن الشاعر الفيلسوف يحتل مرتبة عالية داخل الشعر العربي؛ ولعلي لا أكون أيديولوجيّاً إنْ قلتُ ذلك؛ أو قلتُ ـ استطراداً ـ إنّ الشعر التمثيلي هو الأقدر على التعبير عن الفكر والمتخيَّل، عن الفنّي والوجداني والعقلاني نفسه.

ويحضر على الشاشة عينها شعراء اهتموا بالفلسفة والبحث التاريخي والفكري العام، منهم عبد العزيز الحبابي الذي مع دراسات في الفلسفة ناجحة كَتَب الشعر. لعله كَفّ عن أن يعطي القيمة نفسها التي كان يسكبها على شعره قديماً؛ وكثيرون هم العاقلون الذين يعرفون القيمة الحقيقية التي لشعرهم برُغم أوهام ضاغطة تُقفِل وتَسْحق.

بدأ فروخ بالشعر التمثيلي. وبعد سنوات طويلة رجع إلى الرغبة في كتابة الشعر. أي أنه أعَدَّ ديواناً بعد نُضْجٍ في الخبرة والفكر، في البحث والعُمْر. أما بدوي فكتب الشعر في عز الاهتمام بالفَلسفة، وإبان عز الشباب. فعطاء بدوي في الشعر يَظْهر لنا كما لو أنه من قبيل فعل المتوجِّب. ونحن لا نفعل الواجب دائماً عن محبة، أو أننا قد نقوم بالفَرْض أو الموجِب رغم أننا نود أحياناً أن نتحرر منه. بعد ذلك، ترك المفكّرُ الباحث عبد الرحمن بدوي الشعر؛ ربما بلا أسف، أو بأسفٍ ليس عميقاً.

إذا أدخلنا بعض الأبيات الشعرية من قصيدة الشاعر «الفلسفي»، وهنا لسنا بحاجة لتقديم عيّنة، وأدخلناه بمهارة إلى ثنايا قصيدة من الشعر الكلاسيكي المعروف، أو بالعكس إذا أدخلنا مقاطع من الشعر القديم إلى حنايا قصيدة راهنة كتبها شاعرٌ باحث، هل يُلحَظ الفرق؟ بصعوبة كبيرة! قد تكون هذه اللعبة سمجة، ربما. وقد تكون معبِّرة. وأنا لستُ ممن يحبونها ولا من الذين يظنونها نافعةً أو كافية أو طريفة. ولا نفصّل العوامل التي تدعونا إلى رفضها، ونكران فعاليتها. وفي رأيي فإنه لا بد من تخصيص مجال فسيح للشعر الذي هو تفكير، وعقلنة؛ فليس الشعر هو فقط ذلك النوع الآخر الذي أبدعه قديرون أمثال بدر شاكر السياب. الشعر أيضاً نظرات متناغمة في الوجود والكونِ والماضي، وتصوراتٌ للمطلق والخير والمعنى، كما للفنّ، للحياة؛ والصدق والنظر العميق المتسع هما في أساس كلِّ قصيدة تكون ذات آفاقٍ مفتوحة، وأبعادٍ كونيةٍ، وهمومٍ بشرية، ومشكلاتِ الإنسان أو أسئلته ورهاناته (را: الشِّعران العالمي).

10 ـ عِلمُ تحقيق المخطوطات.

الصرامة المعيقة للحركة كالتراكم المعيقِ للحرية والإبداع:

ما يزال لا بُدِّيّاً، للباحث وللتراث، العمل في ميدان تحقيق المخطوطات. من جهة أخرى، إنّ المخطوطات المطبوعة بلا تدقيق كثيرةٌ، ومُسيئة. ثم إنّ من الواجب إزاء الثقافة الراهنة، وليس فقط إزاء الأسلاف، تقديم مخطوطات تقديماً مدروساً (لا أحب استعمال كلمة تحقيق؛ لعل الأفضل هو إعتناء أو اهتمام).

سألوني، مراراً، لماذا لا نلقى لك أثراً في هذا الميدان الذي أجاد فيه عبد الرحمن بدوي، ولا تُنسى كوكبة من الجامعيين المصريين الذين أغنَوْا وأكثروا. وردّ م. مرحَبا عنّي فقال: لو دخل علي في مخطوط لما خَرَج منه. وهذا في تحليلي صحيح، بسبب أنّ الاهتمام بمخطوطٍ يتطلب الدقة، والملاحقة الأمينة، والحسَّ بالمسؤولية. وزميلي م. مَرحَبا، وأنا مِثْله، متعلق بالدقة، وبالملاحقة؛ و«ضميره» يُثْقِل كاهله. وهكذا فهو ينتقد عنيفاً محقّقي المخطوطات. لم يُباشِر؛ انتقَدَ؛ ولم يَعْمل. فالنقَد أسهل، وأَن تَعمل هو الأجدى والأولى. وبَسطَ لي فروخ حادثِةً معبِّرة في هذا المضمار: لقد طلب منه أحد الناشرين «تحقيق» مخطوطات معينة. رَفَض،

خائفاً من الخوض ومنتقداً طريقة بعض «المحققين». رَدّ الناشر: تضع اسمك فقط، ونحن نقدّم لك العمل جاهزاً. . . ماذا فعل، هنا، عمر؟ لقد انتفض غاضباً مستنكراً. وكنتُ أنا، أمام تجربة مماثلة، عدائياً أو صارماً.

أتذكّر هنا، وأَذْكُر، موظفاً في قسم المخطوطات في الظاهرية بدمشق: شكوتُ صعوبة قراءة مخطوط، ردّ الموظف ببساطة: لا عليك! أنا هنا أكتُب للمستشرقين المخطوط المطلوبَ، ويبقى عليهم وضع الهوامش. ولما سمع فروخ منّي ذلك ابتسم قائلاً: وهنا، في بيروت، أعرف أنّ الطلاب يحققون المخطوط؛ ويضع الأستاذ الكبير اسمه على العمل، وعلى الغلاف. وسبق أن أوردت كلاماً مماثلاً، قاله في هذا الشأن نفسه، الزميل محمد ع. ر. مرحَبا (را: زيعور، ذكريات. . .).

11 ـ علمُ التربية والتعليم في جانبَيْه التاريخي والمعاصر. النظري والممارَس:

سألتُ المُربّي فروخ يوماً، بل ومراراً أشرتُ إلى السؤال عينه، عن أسباب عدم دراسته للتربية العربية الإسلامية. وقلتُ إنّ ذلك، مع الجانب النفساني، مهملٌ في عمارته[1]. ومهما يكن، لقد حافظ الصّراطيون على طبيعة الخطاب التربوي في رسمه الإسلامي وبثوابته المعهودة الكبرى: فوظيفة التربية هي تحقيقُ الصورة المثلى ـ عقائدياً وسلوكياً ـ للفرد والجماعة والوطن؛ وهي تغطيةُ الحاجة الحضارية لإشاعة العِلم، ولتأمين الاستمرارية في تبليغ الأيديولوجيا أي في التماسك الفردي والجماعي التاريخي. كذلك فإنّ فكرنا التربوي، وفي التدريس والتثقيف، يبقى بمرجعيته اللاواعية وفي إطاريته داخل القرآن والأحاديثية، فكراً مشدِّداً على الاهتمام بالسلوك الاجتماعي. وهو فكر تربوي حضاريّ يَرْبط المتعلّم بالنظرة الإسلامية للوجود والحال والمآل، أو بوظيفَتَيّ الارشاد والاسترشاد، التبلّغ والتبليغ أي بالعلم معاً والعمل. وهنا نظرة أخلاقية مسكونية، لطيفة بالعباد، رحمانية. لذا فالفعل التربوي المعاصِر فِعلٌ اجتماعي؛ وفعل توحيدي، رِعايَويّ، توعَويّ، شمّال، أخلاقيٌّ هو أولاً. وأخيراً، إنّه تكافلي، تنويراني، ومؤنْسَنٌ مؤنسِن.

---

(1) وافقتُ بحماس على اقتراحه أن يَدْرس ذلك القطاع عند ابن تيمية. وكان هذا الأخير أحد الاهتمامات الأخيرة التي كان يدرسها فروخ.

تُلتقط ملاحظاتٍ كثيرة، هي نوع من المبادىء العامة، على نظام التعليم في لبنان؛ ففي هذا الميدان تبقى صَولاتنا تستند إلى مبادىء العدالة والمساواة التي لا يزال ينادي بها التيار الأكثري. وهنا نُنتج انتقاداتٍ وليس أنساقاً تربوية، جزئياتٍ وليس نظريات، آرائيةً وليس فلسفة تربوية.

أما التربية البيتية، حيث دور الوالدَين والأسرة وبعد ذلك بالتعاون مع المدرسة، فأعتقد أنّي استوفيتُها في «مدخل إلى التحليل النفسي والصحة العقلية»؛ وقدّمتُها، أعلاه، ماثلةً في تجربة فروخ المرّبي لأولاده، أو في بيته ولتلاميذ كثيرين في المدارس الخاصة غير المجانية، وفي الجامعات[1].

(1) قا: تطوير الفكر التربوي العربي، في لبنان، على يد واصف بارودي؛ ايضاً، قا: ساطع الحصري.

الفصل السادس

التفسير السَّببي وبالعوامل المتزاملة ــ القراءتان التاريخيةُ والتأويليةُ الفلسفية

(تعزّزُ العقل والحداثة أو صقلُ البُعدِ المسكوني في الفكر اللاهوتي)

1 ـ تُقدم المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر، وبعامةٍ في علوم النفس والمجتمع (الاجتماعيات، الإنسانيات)، قراءةً للإسلام، وبالتالي لكل الأديان التي يحاورها، أسامية كانت أم هندوسية (غير ساميّة، غير أعرابية)، تكون قراءةً ذات مستوياتٍ عديدةٍ مختلفة. ولا غرو، فبحسب النظرانية الساطعة مع الكندي، وباستمرارٍ في الخطاب اليوناني العربي اللاتيني، أو الوثني الإسلامي المسيحي، إنّ الإسلام مقال في الإنسان منغرساً في الوجود والعقل وأمام المطلق؛ وخطابٌ للعالمين، للمسكونة، للعقل الكوني بغض الطرف عن المتغيرات كاللون أو القارة، الدين أو العرق، الطبقة أو الجنس، الوظيفة أو الدور والتاريخ.

2 ـ ذاك الإدراك النظراني، الفلسفي المحض، للإسلام، هو أَعَمّي، وأشملي؛ وهو إدراك متوقّد بالشورانية والحرية، بحقوق النفس والنحناوية والمجتمع، بالخلُقي والكينوني والإنسانوي واستيعابِ إيجابي ونقدي للتقني والإستهلاكي والامتلاكي؛ وذاك كله داخل الدار العالمية للإنسان والمجتمع، للفكر والحضارة والخير.



1 ـ تراكم وتعميمُ التعزيز للعقلاني. التعميقُ والترسيخُ للحداثة والتنويرانية:

راكم التيار الصراطي تعزيزاً، هو غير مكثّي وغير مشبَع، إنْ في التفسير والفهم أمْ في التأويل والنقد؛ وفي مجال دراسة الفلسفة وتاريخ الأفكار، كما في مجال التكاليف الشرعية والنصوص الدينية أيضاً ولا سيما في قراءة المفاهيم الماورائية، ثم الغيبية من نحو: النبوة، المعجزة، الوحي، الآخرة، القيامة... في كل ذلك قد تعزّز «الإيمان» بالعقل البشري، وبقدرة الإنسان وإرادته وحريته، وبدوره في التغيير وفي توجيه المعنى، وبمكانته المحترمة المَكينة ضمن علائقية الإنسان مع الألوهة، وضمن جدلية الثقافة والطبيعة، بل والمحلي المنفتِح على العالمي.

2 ـ المثقَّف المدَني والعلماني والنظرةُ الاجتماعية والاقتصاديةُ للجامع (كشاهد).

تطوير الروح المَدنية والمؤسسات الدينية بحسب نظرية الإسلام العلماني:

فَلْنحاوِرْ قبل كلّ كلام قولاً معروفاً هو إمّا منسوخ أو صحيح؛ لكنه ينبىء عن هواجع مُرَّة عند الملتزم كمّا المتديِّن والعلماني المهتمّ برفع المستوى في الوطن: سَأَلَ الإنجليزي حارسه العراقي أثناء تجوال في بغداد عن رجلٍ كان يخرج من بناية كبيرة ومعه مفتاح كبير: ردّ الحارسُ أنّ ذاك مسجد. وسألَ ضابط المخابرات مستوضِحاً، فردّ العراقي: يُصلّي الناس فيه، ثم يرجعون إلى بيوتهم. انشرح الضابط وقال: إذَنْ اتركوه.

ماذا تحمل هذه المنسوجة؟ تَودّ أنْ تقول: إنّ الجامع ما دام للصلاة فهو لا يخيف؛ لا يؤثر ولا ينفع؛ بلا منعة أو مكانة، بلا مردوديةٍ أو فعالية.

وفي الحملات من أجل تقزيم دور الجامع إلى مجرّد مكان للصلاة، نَشْعُر بالمرارة تشع من كلامنا. والحقيقة هنا أنّ للجامع وظائف أخرى وكثيرةً يقوم بها؛ ولعلّ عدة غرفٍ ملحقة به تحل المشكلة أحياناً، إذْ هي تتيح الاجتماعات والاحتفالات والتداول والتعليم والتدريب. وفي جبل عامل، كشاهد، فإنّ هذا الأسلوب شديد الشيوع، جَمُّ المنافع ليلاً ونهاراً.

وتَردُ إلى البال هنا محاورةٌ بسيطة. كنتُ أرافق صبحي الصالح ذات يوم إلى بيته؛ إعتَرَضَنا جامع يَنْبني فوق محلات تجارية. ذكرتُ أنّي لا أحب ذلك مع أنّ الظاهرة صارت شائعةً ورابحة ومستورَدة. وللوهلة الأولى، لابأس! فذلك الأمر نافع إذْ يتوفر للجامع مالاً، وربما مكتبة ومستوصفاً، وأناقة ومتفرجين. . . وسكَتَ الزميل؛ وسكتنا قليلاً، ثم قلتُ بصوت خافت: ومع ذلك فأنا لا أُحبّ هذا. . . وأكملنا حديثاً، وآخر؛ وقال رفيقي: صدّقْني يا علي! أنا مثلك لا أُحِبّ المحلاّت مع الجامع في العمارة الواحدة. ورجعنا إلى تلك الظاهرة، إنها تنمو وتتطور رغم أننا لا نرضى عنها. إنها حياتية، عمليةٌ، ذات نجاح ومردود اقتصادي. الحياة أوسع من عاطفة، أو من احتجاجٍ خافت لا تستطيع أن تَجْهر به. لكن أليس لنا الحق والحرية في أن نتكلم أو أن نعبرَ عن هواجع، وعن شعورٍ ملتبسٍ ومَضَض؟

3 ـ حرية في تدريس الفلسفة. لا مَنْسْ واللامَنْسي المذهب. محمد ج. مغنية:

عرفتُ بواسطة أحد الأصدقاء أنّ مشادة وقعت بين **فروخ** وأستاذ يتّهمه **فروخ** بالتعصب ضد الإسلام، وبالنيل والسخرية الجارحة من الفلسفة العربية الإسلامية. وقيل أمامي إنّ التهمة تتلخّص في أنّ الأستاذ ذاك استمرار أعمى وتلخيصٌ للاستشراق المتمثِّل بالأب **لامَنْس**. ولامنس نفسه، في نظر أصدقائه، فضيحة؛ فهو باندفاعته المنفلتة وجموحاته قد كشف المخبوء، أو أنه أسقط حتى ورقة التوت. لم يُسيطر على نفسه؛ فكشفَها وأوقع الرفاق في الحَرَج. لكنّ الحديث عن **لامنس** قد ينتهي، وقد لا ينتهي، ليس بدون أن يُثير في البال مواقف وأحابيل منصوبةً لالتقاط وتغذية التعصّب وبثّ التفرقة والهدم. إنّنا لا نستعمل إلاّ الكلمات المحسوبة بدقة عند الكلام عن لامَنْس في لبنان، وفي ميدان الاستشراق؛ فالمقصود، الآن، هو نقد الفكر المبخِّس للذات العربية، وليس نقد الاستشراق بعامة ومع مُرافقاته.

والكلام المهذَّبُ عن لامنس لا يعني عندنا أنّ ذلك الرجل قام بكلِّ فعلٍ مهذَّب. وإطراء لامنس، المستعلي المستقوي، صعب. وإنْ كنّا نحمل بشدة، كبقية خلق الله تعالى، على لامنس فإنّنا لا نبدي أيضاً كبير ثقةٍ بتصرفات ماسينيون وعلائقه؛ وبخاصةٍ وظائفه وميوله السياسية غير الشفّافة وأيديولوجيته الواضح منها واللامفصوح.

يبدو أنّ ديباجة من نوعٍ ما ليستْ دائماً بلا سيّئات، وهي قد تؤخّر الكلام الذي بدونه لا يكون الشّرحُ وافياً أو ذا وضوحٍ للقارىء السريع. يعني هذا أنّنا لم نكن نرى في عاشق لامنس سوى لامنس نفسه. وعاشق لامنس لا يدرّس الفلسفة العربية إلاّ على غرار الفارس الطيب السعيد، لامنس. وكان الموقف أنّ القضية واضحة، وتتطلّب الوضوح؛ أي أنّ تدريسَ مادةٍ يعطى إلى من يُحبّ تلك المادة، ولا يجوز أن أُدرّس مادةً بأشكالٍ وأساليب مثيرةٍ للكراهية، أو لعدم الاحترام، ولانعدام الرغبة بالحوار.

إذا كان لامَنْس قد أساء لنفسه أولاً، وأَظْهر أنّه باحث يؤكّد ما في نفسه، لا ما في التاريخ والواقع، وإذا كان جَنَى بنفسه على بعضٍ من دراساته، فإنّ لامنس هذا لم يَبْقَ عظةً لمن أراد اتباع تلك الخطى. وهكذا فإننا، مرةً أخرى أو مرّاتٍ ومرّات، سوف نكتشف في تحليلنا للتيار الأكثري قضيةً ركيزية هي الأيديولوجيا وليس الفلسفة.

وهل من قضايا أكثر من الأيديولوجيا تُفرّق؟ في دراستنا للتاريخ جابهتنا الأيديولوجيا، وكذلك جرى داخل دراستنا للأدب، وللنقد والفلسفة والشعر وشتى مناحي التفكير المتعددة.

يجب أن أحترم حرية الموقف الصراطي المعادي لأن يُدرِّس «تلاميذ» لامَنْس الفلسفة العربية الإسلامية والتاريخ. ربما المتهم غير بعيد عن التهمة؛ والعكس صحيح. ثم لامَنْس، وإنْ كان يصعب الدفاع حتى عن بعض جهوده في التنقيب، هو عينه موضوع دراسة وتحليل. لنَجْعلْ لامَنْسْ عيّنة؛ وأوزاره لا يحملها غيره. ثم. . . ؛ ثم. . . ؛ وأن يدرِّس غير محبّ للفكر العربي الإسلامي الفكرَ العربيَّ الإسلامي ليس عملاً كثير الغلط ودائم السلبيات والتهديم. . . والقضية هنا لا تحتاج إلى تفصيل آخر أو أكثر. وربما أرى نفسي مدفوعاً إلى الموافقة بل وإلى الدعوة إلى أن يدرِّس ويَدْرُس، الغريبُ عن الفلسفة العربية الإسلامية، هذه الفلسفة وكلَّ فلسفة. والحسنات لذلك غير ذات بال؛ ربما تكون السيئاتُ عينها ذات نفع للجانب الآخر، ولتقريب الصورة من الصواب. تُعَبِّر تلك المشادة المذكورة عن أيديولوجيا؛ وهي إنْ بَدَت حالة عَرَضية شخصية فذلك ليس صحيحاً. وليست القضيةُ قضية حساسية بين

صاحبَيّ مهنةٍ واحدة، أو تنافساً، أو ما إلى ذلك من عواطف وحزازات. ومن الطريف أنّ أحد الفقهاء، وهو محمد جواد مغنية، اختار موقف العالم وقال: فليعلِّمْ أو فَلْيَكْتُبْ ذلك اللامَنْسيُّ المذهب ما يشاء؛ وعلينا الردّ. ولعل الشيخ آمَنَ بالحرية للجميع. لكنه، بحسب داحضي موقفه، غير مُطّلع على القضية من حيث الجذور والآفاق؛ وغير متعمق[1]. ثم كيف للتعايش أن ينوجدَ ويُنعش داخل مجتمع يحتاج لتجاوز ضعفه ويبحث عن التماسك؟ وأنا أُكرر، لكنْ بجملة أظنّها أوفى، أنّ الحرية للقلم مبارَكة. ومن الحزين أنّ بلادنا لا تزال حتى اليوم تنادي بالديموقراطية والحرية وما حول ذلك؛ مع أنّ مثل تلك النداءات والمطالب صارت راسخة مألوفة، بل وكالخبز والماء موفورةٌ، في بلادٍ نشيطة. أن تُطالب بالحرية يعني أنّك ما تزال بحاجة إليها وتَفْقدها؛ وهذا دليل ليس على نضجٍ في السياسة والمجتمع والمستوى الحضاري. وهنا مبدأ يقضي بأنّ من يطالب بها لنَفسه لا يحق له أن يحجبها عن غيره.

4 ـ محاكمة نفرٍ آخر من المستشرقين.

مُعيقات أخرى أمام المعرفة الدقيقة والإيجابية:

يُثْني الإنسان المنصِفُ على ليفي بروفنسال؛ وأنا أيضاً قد أمتدح ذلك الشاهد. وقلّ أن وجدنا من سعى إلى الاطاحة بالسمعة المقبولة لمستشرقٍ بَذَل كثيراً كي يقوم بعمله حَسَناً. إنّه بلا شك قد يقع تحت المقولة الاستشراقية، لكن ليس هو نظيراً لبعض الأنفار من المستشرقين الذين فقدوا ليس النّزاهة التي لا نطلبها منهم، بل كانوا بلا أمانةٍ للعلم والاستقامة والتاريخ[2].

ومع كلامي القاسي أعلاه أتقبّل فكرةً تقوم على ملاحظاتٍ شخصية وعلى استنتاجات؛ لقد تحوّل البعض منهم إلى محبّين، ومعجَبين، ومقلّدين لنا.

---

(1) را: زيعور، المدرسة العربية الراهنة في التربية وعلم نفس الولد؛ أيضاً: مشروع العقل العملي في التراث...

(2) يُعتَبر فروخ ومغنية داخل التيار الواحد. يُقرأ للشيخ مغنية، على سبيل المثال: الإسلام والعقل؛ الأحوال الشخصية على المذاهب الخمسة؛ الفلسفة الإسلامية؛ فقه الإمام جعفر الصادق؛ التفسير الكاشف... (طبعات متعددة، بيروت، دار العلم للملايين).

وأنا أتقبّل ذلك لأنّ كثرةَ المعايشة لفئة، أو لقوم أو لتاريخ أو لأفكار، قد تَخْلق الالفة أحياناً والمعايشة غير الحسية لتلك الفئة أو القوم أو التاريخ أو الأفكار. وقد ظنّ فروخ، في جلساته المرتاحة الهادئة، أنّ قلوب بعض المستشرقين مُسْلمة(!).

وكحالة أخرى، يُستدعى شيخو. لقد حاول عمر فروخ مقابلته في المكتبة الغنيّة التي تملكها المكتبة الشرقية في معهد الآداب الشرقية التابع قديماً للجامعة اليسوعية: في مرةٍ كان شيخو مضطراً لتأدية طلب كتاب، وفي المرة الثانية وضع عراقيل. ومنذ ذلك الحين ترك فروخ محاولة الإستعانة بتلك المكتبة. ويقول فروخ في بَسْط الكلام عن شيخو: إنه عالم كبير، لكنه فَقَدَ نفسه؛ ويتابع فروخ: أخبرني ألبير شدياق أنّ لامنس قال قُبيل رحيله: الحق مع عمر فروخ. ولعلّ شدياق كان صادقاً؛ فذاك رأيي، ولا أُلزِم به أحداً؛ وهذا، مع أنه رأيٌ يتملّق الأُمْنية وليس غير ملتبس.

كما تُستدعى بَعدُ حالة أخرى: فأنا الذي كان مطلوباً منه قراءة كتب لامَنْس في الجامعة أستطيع القول إنّي قرأت كثيراً منه بتمعّنٍ وبقصد المقرَّر عندما كنتُ أدرسُ لأنال إجازتي الثانية؛ بعد الإجازة الأولى من جامعة ليون. ولعلّي بذلك أسمح لنفسي بطرح فَرَضيةٍ وجود اتجاهَيْن في شخصية الاستشراق. بعبارةٍ أفضل، من الممكن أن يُلاحَظ هدوء وجنوح في التفكير، وفي الأحكام. ففي المرحلة الهادئة، مرحلة النضج، تتغلّب الصفة الحكيمة نسبيّاً على النزعة التجريحية؛ لكنّ المقاصد الايديولوجية الذاتية في وجهة السير وميدان العمل عند مستشرقٍ ما تبقى قائدةً له، أو حاكمة. وبعد كل ما سبق، فإنّ تأثير لامَنْس في المجال السياسي اللبناني لم يكن، في رأينا، ذا قيمة خفيفة أو متواضعة. ذلك أنّ تأثير المستشرقين ليس كامناً فقط في كتاباتهم؛ ففي وظائفهم الأيديولوجيةِ فعالياتٌ وتوجيهات. لكننا، والحق يقال، أعطيناهم أكثر مما يستحقون في الماضي أيام المرحلة الذهبية من تاريخهم. ونقع اليوم في الخطأ عينه عندما نعطيهم من الوقت كثيراً لطردهم ونبذهم، وللاقتناع الذاتي بأننا فعلاً طردناهم. فكأننا نكثر اليوم من إغلاق الباب وراءهم محواً لهم من ذاكرتنا، وغسلاً لشعورٍ بالذنب يؤلمنا وسببه أننا أخطأنا كثيراً يومَ بَجَّلناهم أو أوليناهم اهتماماً ولَفْتة.

أذكرُ مثلاً، من جهود المستشرق الألماني أوغست فيشَرْ: لقد خطر له ـ في مدى عُنفوان نشاطه ـ أن يضع معجماً تاريخياً للُغة العربية ليستعرض فيه تطورالمعاني للكلمات عبر العصور المتعاقبة (على مثال معجم أوكسفورد للُغة الإنكليزية). فجمع الألفاظَ العربية على جزازاتٍ بحسب معانيها وبحسب أزمان تلك المعاني. ثم ضاق وقتُ فيشر ونشاطه عن هذا العمل، فتخلّى عن تلك البطاقات لمجمع اللغة العربية في القاهرة.

إنّ موقفنا من المستشرقين يُدعَى إلى أن يكون موقفاً عاقلاً. إنّهم خطّاؤن مثلنا. وإنّ مقدرة نفر منهم وإخلاصهم لا يجوز أن يحملانا على مدحهم بعامة؛ ولا يجوز أن يكون عجز نفرٍ آخرين منهم وسوء أعمالهم سبباً لذمّهم جميعاً ورميهم بالجِمار.

5 ـ انفتاح ومرونة المجمع اللغوي تطوّرٌ ونجاح.

إزالةُ الأنقاض والمحافظةُ على الأركان في النحو والحَرْف والصَّرْف:

كان يورد فروخ أمثولةً في الشجاعة الأدبية والدفاع عن الرأي عندما عارض طه حسين واللجنة التي تألّفتْ، في المجمع في القاهرة، بقصد زيادة بعض الحروف على العربية كي تستطيع استيعابَ بعض الألفاظ الفرنسية. وافقت اللجنة على اقتراح طه حسين رئيس المجمع اللغوي، وكادت اقتراحاتُ الزيادة تلك تنال الأغلبية ومن ثَمَّ المرور. هنا جرى حوار بين فروخ وطه حسين لم يكن الثاني فيه، ربما، بلطف كافٍ يغطي موقف المدافع عن رأيه. حجة طه حسين في ذلك أنه يريد أن يضبط لفظ «فيكتور هيجو» إذا كُتِبَ بالعربية. ردّ فروخ أنه يعرف الفارسية والتركية والألمانية والإيطالية و. . . وفي هذه أصواتٌ ليست في العربية ولا في الفرنسية. وإذا كان طه يوّد إضافة بعض الحروف للتعبير عن منطوقاتٍ فرنسية، فماذا ستكون حال الذي يعرف لغاتٍ أخرى كثيرة؟ سوف تكون الزيادة المطلوبة تفوق التصور المقبول.

وأيّد العقاد، بحزم، موقف فروخ. اتفقا، وأصبحا صديقَيْن بعد فتورٍ طويل لعل سببه كان ما في العقاد من اعتدادٍ نابع من ثقته الكبرى بنفسه، وبمكانته وشهرته.

وفي التصويت سقط الاقتراح بزيادة أحرف على الأبجدية العربية. لا يزال الإصلاح أو التطوير إزالةً ومحافظةً عند التيار الأكثري: إزالة أنقاضِ «وطارئاتٍ»

وعوائق، ومحافظةٌ على الأركان والأصول والثوابت؛ وليس هذا تطويراً مبدِعاً.

6 ـ التأويل أداةُ صُنعِ الإسلام الناصع.

تفسيراتٌ تأويليةِ للقرآن والوحي والمعجزة:

إنّ كل مفكر يسعى للتجديد والاجتهاد في المجتمع والثقافة والفرد يضطر للتجديد والاجتهاد في تفسير الدين بنصوصه وتطبيقاته. إنّ الأفغاني، أو محمد عبده، يعيد تفسير آيات قرآنية على ضوء حاجة العصر وروحِ الحضارة السائدة. وهكذا يكون عمل المجتهد هنا اجتهاداً في التفسير طلباً وحاجةً للاجتهاد على الصعيد السياسي الاجتماعي. ولذا فإنَّ المصلحين، أو الإصلاحيين وطالبي النهضة والتحديث أو التطور، والدفع إلى أعلى بالمجتمع والفرد، هم مصلحون أيضاً في التفسير القرآني. إنّهم مضطّرون إلى أن يَصْقلوا المفاهيم السائدة عن الدين، وأن يدحضوا ما يرونه عالقاً بالدين والتدّين من قشورٍ ومعتقداتٍ مَزْعمية تغطّي الأركان والجوهر أو النصاعة والسُّطوع.

يودّ العقل الأكثري بثّ الأيديولوجيا التي يراها ضروريةً لرفع المستوى الإنساني عند المسلم، وفي دنيا العروبة. وفي سبيل تحقيق قصده ونشر آرائه الاجتهادية فإنّ المثقَّف، أو الإحيائي أو الإصلاحيّ أو التنويريَّ، يَنْشَدُّ إلى تفسير الدين تفسيراً يرتكز على الإيمان بأنّ الله وَضَع قوانين في الطبيعة. وتلك القوانين ثابتة، عامة؛ لا تنكسر. ولا تَكْسرها معجزةُ نبيٍّ من الأنبياء الذين قدّمهم لنا القرآن الكريم للعظة والتدّبر، للتفكّر والنقدِ وتطوير المعرفة بالإنسان والوجود وبالمعرفة نفسها.

في سبيل توضيح المعجزات في القرآن، وفي سبيل إشاعة الثقة المطلقة بقوانين الطبيعة، وفي سبيل تعزيز تغلغل الروح العلمية والعقلانية، فإنّ الإتجاه الراهن يعطي كلمة نبيّ معنىً ليس هو الشائع في الوسط الجماهيري. إنّ موسى نبيّ. ولكننا نعرف ما يقال عن سلوكاته في التوراة أو في ما بين أيدي الناس؛ وحتى في القرآن يبدو لنا أنه قام بأعمال قد لا تَنْتسب إلى معصوم[1]. كذلك فإنّ الوحي، في تفسيرنا الراهن،

(1) يُذْكَر هنا أن الأنبياء معصومون فيما يبلّغونه عن ربهم؛ ثم هم يجب أن يكونوا قريباً من المعصومية الواقعية وغير الأسطورية في سلوكهم العامّ والخاصّ أي أفضل من سائر الناس.

ليس هو بالمعنى الذي يقوله العواميّ أو الشائع. إنّ الوحي ليس تَنْزيلاً بالحَرْف أو الكلمة من الله تعالى على شخص معيَّن. وإلاَّ، بحسب المنطق والطبيعة، فكيف نفسر الآية التي تقول: ﴿وَأَوۡحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحۡلِ﴾[1]. لقد قال الأسلاف، الغزالي مثلاً، بذلك التفسير للوحي؛ ويقوله المعاصرون بغير انحدارٍ إلى التفسير العلموي، والتفسير المتعالم، وقراءات تاريخية عدائيةٍ أو عَدَمانية.

ليست المعجزة، عند موسى أو إبراهيم، خرقاً لقوانين الطبيعة. لا يرى التفسير العقلاني، الراهناوي أو الحداثاني، أنّ الآية القرآنية التي تقول لموسى: ﴿أَنِ ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ٱلۡبَحۡرَۖ. . .﴾ [26: 63] تدلّ على أنّ ذلك النبي تحدى السنن، وجفف الماء، وانشقّت الأرض لَهُ. كذلك فإنّ الآية التي تقول له: ﴿وَٱضۡمُمۡ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ تَخۡرُجۡ بَيۡضَآءَ مِنۡ غَيۡرِ سُوٓءٍ . . .﴾ [20: 22] لا تعني أنّ الطبيعة هنا أطاعت رجلاً، ولا أنّ القوانين البيولوجية وما إليها تبدّلت أو خَضَعت لرغبة فردٍ من البشر.

إنّ القضية هنا، بنظر المفسرِّ العقلاني، ليست خوارق للطبيعة والقوانين والزمان. ولا بد من ثمت من تفسير لغوي، وتفسير اجتماعي تاريخي بشكل خاص، للآيات التي تَتَحدّث عن معجزةٍ أو معجزات لِهذا النبي أو ذاك. بذلك تَظهر نصاعةُ الإسلام، ويُرمى بالأنقاض، والعوالق التاريخية والعقبات المعرفائية. وبذلك تظهر ناصعة قراءاتٌ مماثلة للوحي والنبوة، للغيبي والمعاديات.

7 ـ عيّنات من التفسير ـ إبراهيم، هابيل وقابيل:

إنّ نظرية الإسلام الناصع، في تحليلي، مثاليةٌ لا تنجلي إلاّ بتخلية وتحلية: التخليةُ للتفسيرات أو للقراءات الأحادية الحَرْفية؛ والتحليةُ بالتفسيرات التأويلية. وفي أحاديثي مع المفسّر فروخ توصّلْنا إلى أنّ نظريتنا في الإسلام الناصع (المثالي، المؤمثَل، المكمْلَن تستلزم منه إعادة وضع تفسير للقرآن الكريم. اعتذر الدكتور عمر بسبب ضخامة المشروع وبهاظته الزمنية؛ ثم أيضاً بسبب الأبحاث الأدبية والتاريخأدبية التي يقوم بها. لكنّ النقاش أدى بنا معاً إلى أنّ واجبه يَفْرض عليه تفسيراً بالعيِّنة؛

(1) القرآن، سورة النحل: 68.

وتفسيراً لموضوعات مختارة ترتبط بالمعجزة، والوحي، والألوهة في وظائفها مع الإنسان، وأنبياء الأمم الذين وردوا في القرآن، ومُطْلَقية القوانين أو ثباتها المؤزَّل في الطبيعة والحياة والمستقبل.

فسَّر بجرأة وشفافية فروخ أمامي، واتفقنا معاً على مبادىء التفسير، الموضوعةَ القرآنية التي تُحدِّثنا عن هابيل وقابيل. إبراهيم، في البداية، ليس شخصاً كان بحسب ما تقدمه قصص الأنبياء (الطبري، الثعلبي، الطبرسي...). إبراهيم هو أبرهة عند الأحباش؛ وهو...؛ وهو...[1]؛ إنّ التفسير هو إذَنْ تفسير منطلِق من اللغة. لا أكثر. التأويل مفيد؛ ولا غنى عنه. بل هو وحده ووحيد. لكن المشكلة تبقى؛ حتى وإنْ ظنَ كثيرون أنها حُلَّت. يُخفف من حدتها الأواليةُ الالتفافية عند فروخ؛ ولكنّ العلايلي يَقْطعها ثم يرميها كلها. كذلك فإنّ هابيل كلمة مؤلفة من الهاء التي هي أل التعريف؛ ومن أبيل أي الراهب (الناسك، العابد).

وقابيل كلمة تعني القبيل (القبيلة، الكثير من الناس أو الكثرة)؛ والحرب بينهما هي من ثمت صراع بين القلة والكثرة أو، في رأيي الخاص، بين مدينتَيْن عربيتَيْن، إحداهما غنية وكثيرة السكان. ولعل العهد القديم قد ردَّد تلك الرواية التي جرت في الجزيرة العربية، مهد الساميين.

تقديم هذا المعنى المنطلق من اللغة، والمستضيء بالعوامل الاجتماعية، هو بناءُ ركيزةٍ في الإسلام الناصع أي حيث المسلم يبقى داخل السياق والعقل معاً، ومؤمناً بالعقلانية والتقدم، وبالعِلم والتاريخي، بالحدسي والمتخيِّل، بالرمزي والإيماني وبالتالي بما لا يناقض العقلية المعاصِرة وما بعدها.

وقلتُ للإيمانوي فروخ إنّي مع كل تفكيرٍ أو تفسيرٍ طباقي متعدد يلغي خرقَ القوانين الطبيعية ثمَ لا يضَعَنا أمام مشكلة داخل الفكر الإسلامي، وخاصةً أمام الجمهور

---

(1) إبراهيم، في نخيّلي، كأنّه رجل عربي أو أمة[قبيلة، جماعة، أو ما يشبه] عربية. ما يتعلق به جرى قرب منطقة هي اليوم في الجزيرة العربية، بين مكة وما يقترب منها من أماكن. وما جرى له مرويّة عربية، تبناها هناك جماعة من العابرين أو القبائل الرُّحَّل صاروا يسمون فيما بعد: اليهود أو يهود.

المتديّن. وسألته ألَن يكون التفسير المتعدد المستويات عودةً إلى التأويل؟ أليس هو إعطاء الشرعية للتصوف والتفسيرات الباطنية؟ لم يكن جوابه سلبياً، ولا مشوباً بحذر. فَلْنَتَوسَّع:

8 ـ التفاعل بين العقلانية والمفهوم الديني للنبوة.

النبوة ليست ظاهرة غير عقلانية:

إنّ كلمة نبيّ، في التفسير العقلاني أو الذي ينطلق من تفسير الظاهرة بأسباب موضوعية أو بالحتمية والعِلّية، لا تَعْني إنساناً خارقاً للقوانين الطبيعية؛ ثم للقوانين النفسانية الاجتماعية (المعروفة في علوم الإنسان والمجتمع). وهكذا يكون النبي، في ذلك اللون من التفسير السَّببيّ الناصع، منطلِقاً ومعزِّزاً موقفه بالاستناد إلى الآيات التي تُحدثنا عن النبي كرجلٍ من الناس ﴿يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِى فِى ٱلْأَسْوَاقِ﴾[1]، ويتزوّج. ثمّ هو بشرٌ يقف مفكّراً في الأمور، ويشاور أصحابه فيتبع الصواب من آرائهم. وهو غيرُ معصومٍ إلاّ فيما يبلّغه عن ربّه. وكذلك هو يستغفر الله وتُقْبل توبته. وعلى هذه النظرةِ إلى النبي تقوم النَّظرة إلى المعجزة.

إنهما، كلاهما، يخضعان لمبدأ السببية. فالمعجزة التي تَرِد للنبي لا تَخْرق القوانين والعقلانية والسببية، لا في الطبيعة ولا في المجتمع والتاريخ. فهي، في تفسيرنا العقلاني السَّبَبي الذي يعود إلى أسلافٍ لنا كبار وإلى كثيرين من المفسرين المعاصرين، ليست خارج الطبيعة والتاريخ. فإنّ يونس في بطن الحوت، وموسى في معجزاته أو كراماته، وإبراهيم مُلقىً في النار، حوادثُ يُمكن تفسيرُها بأنّها جرتْ عليهم بقوانين نحن نجهلها. ولم يخبرنا الله تعالى بها لأنه قد ضربها لنا أمثلةً للعبرة ولتهذيبنا، كما نرى في آيات كثيرةٍ من القرآن الكريم. إنّ الصياغة اللغويّة هي وحدها التي تُظهِر لنا أنّ موسى قام بما قد يبدو غير طبيعي أو فعلاً يقفز فوق السببية التي تقود الطبيعة والعالم. كلّ ما جرى طبيعيّ؛ وداخل الواقع والعينيّ. والمفسِّر العقلانيّ هو الذي يقدّم لنا المعجزة بشكل غير مُعْجِز[2]. ونفيُ المعجزات لا يعني نفي عظمة

---

(1) القرآن، سورة الفرقان: 7.

(2) هذا هو أيضاً رأي فروخ. را.: فروخ، الإسلام والتاريخ (بيروت، دار الكتاب العربي، 1983)، صص 56 ـ 59؛ صص 154 ـ 155؛ ص 156.

الأنبياء، بل إنّ عظمة أولئك هي أنهم أتَوْا ما يُعجِز أي ما يصعب تحقيقه الفعلي على الناس. فالنبي هو أفضل قومه، والأقدر؛ ومن هنا نفهم معنى النبوة ومعنى المعجزة. كل ما في القضية هو، مرة أخرى، وجوبُ إعادة لفظة مُعجِزة (ولفظة نبي) إلى الدلالة اللغوية التي كانت لتلك اللفظة في زمانها التاريخي وداخل السياق الاجتماعي الثقافي لمرحلة حضارية[1].

إنّ القضية بعد هذا التفسير العقلاني للنبوة، وللمعجزة، وللوحي[2]، لا تُحَلُّ دفعةً واحدة أو مرةً واحدة بصورة قطعية وإلى الأبد. فالتأويل هنا هو المنهج والأساس؛ والمسعى للتوفيق واضحٌ ومَطْلَبٌ. وحتى عمر فروخ عينه، ومهما صَرخ وصرَّح بهذه الفكرة، لم يَقُلْ إنه حَلَّ القضية. وإشهار ذلك التفسير يوقع صاحبه في مشكلة. فَنَفْي المعجزة، بمعنى خَرْق القوانين، هو نفي للنبوة في نظر البعض. ومِمّا يقول فروخ عن النبوة:

أ ـ النبوة[3]:

في القرآن الكريم في سورة «الأنعام» (6: 124): ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥۗ﴾، وذلك بأن يعهد بالرسالة إلى من يَصْلح لحملها ولأدائها وللقيام بحقّها بين القوم الذين يبعث النبّي فيهم ليهديهم ويصلح أحوالهم. والرسول أو النبيّ رجل من الناس يأكل الطعام ويمشي في الأسواق (25: 7، سورة الفرقان) ويكون له أزواج وذرّية (13: 38، سورة الرعد). ومنهم من يخطىء عقله في تلقّي الوحي ثمّ يزلّ بذلك لسانه: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ۝٥٢﴾ [22: 52، سورة الحجّ]. وربّما أخطأ الرسول خطأ استحقّ عليه عتاباً شديداً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ﴾ [66: 1، سورة التحريم]. ثمّ يتوب الله على الرسول كما يتوب على جميع خلقه (13: 9، سورة الرعد).

---

(1) را. المعنى اللغوي لـ: معجزة، نبي، وحي، في: الزبيدي، تاج العروس.
(2) قا. الآية الكريمة: «وأوحى ربك إلى النحل...» (16: 68).
(3) كَتَبها، بعد مشافهة طويلة ونقاش بيننا، الدكتور عمر نفسه بتاريخ 28/ 7/ 1984 و 2/ 8/ 1984.

ومعَ أن الأنبياء والرسل بشر كسائر الناس، فإنّ الله فضَّل بعضهم على بعض (2: 253، سورة البقرة ثمّ 17: 55، سورة الإسراء). والنبيّ أو الرسول واحد من الناس الذين يدعوهم إلى الهدى والصلاح، فهو مسلم مثل سائر المسلمين، وإنْ كان أول المسلمين، أي أوّل الذين يستجيبون للدعوة التي تلّقوها من الله ليبلّغوها إلى الناس (2: 285، سورة البقرة، 6: 14، 163 الأنعام، 7: 143 الأعراف، 39: 12 الزمر).

ولا يرسل الله رسولاً إلى قوم إلاّ إذا كان واحداً منهم يعرف لسانهم (لغتهم) وطرائق معايشهم ومناحي تفكيرهم. والآيات الدالّة على ذلك كثيرةٌ جدّاً. ومن ذلك مثلاً: ﴿فَأَرْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [23: 32، سورة المؤمنون] - ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾﴾ [9: 128، سورة التوبة] - ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [14: 4، سورة إبراهيم].

والنبّي أو الرسول يدعو قومه إلى الهدى وعمل الخير باللين وبالتعليم وبالتألُّف، ثمّ لا يكون له عليهم سلطان في الدين، لأنّ الله وحدَه هو الذي يَعْلم المسيء من المحسن فيثيب هذا ويعاقب ذلك: فذكِّر، إنّما أنت مذكّر. لست عليهم بمُسيطر (بمصيطر)، ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾ إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ ﴿٢٣﴾ فَيُعَذِّبُهُ ٱللَّهُ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَكْبَرَ ﴿٢٤﴾ إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ ﴿٢٥﴾﴾ [88: 22 - 25، سورة الغاشية]. هذا في أمر الدين الذي هو الإيمان بالقلب. أما الدين الذي هو الشريعة للسلوك الاجتماعي، فإنّ النبي مسؤول عن إقامته لتصلح حال الأمّة. وإقامة الشرع يكون بالعقاب على الذنوب كشرب الخمر مثلاً، كما يكون بالإصلاح بين الناس إذا هم اختلفوا في الحياة العامّة (كالحرب) أو في الحياة الخاصّة (كالزواج). ولا شكّ في أنّ لكثيرٍ من وجوه الحياة الخاصّة أثراً بالغاً في الحياة العامّة.

ب - الوحي[1]:

الوَحْيُ مصدر وإسم أيضاً، وهو الإشارة والكتابة والإلهام والكلام الخفيّ؛ ثمّ

---

(1) الملاحظة السابقة عينها.

هو كلّ رمز أو معنى أو حركة نقلها إنسان إلى آخر أو انتقلت من إنسان إلى آخر. والوحي أيضاً هو الصوت الذي يكون بين الناس أو بين غير الناس - في الحجارة مثلاً - (راجع القاموس المحيط 4: 399). وجمع الوحي (إذا كان اسماً) وُحِيّ (بضمّ فكسر فياء مشدّدة)، وعليه قول الشاعر الجاهليّ لبيدِ بن ربيعة (في البيت الثاني من معلّقته):

فمدافع الريّان عُرِّيَ رَسْمُها خَلَقاً كما ضَمِنَ الوُحِيُّ سِلامَها

والوحي يكون إلى الأنبياء وإلى غير الأنبياء من الناس ومن غير الناس. من ذلك كلّه:

- ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [28: 7، سورة القصص، راجع 20: 38، سورة طه].

- ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا﴾ [16: 68، سورة النحل].

- ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾ [41: 12، سورة فصّلت].

إنّ استجابة النحل (من الحيوان) واستجابة السموات (الأجرام السماويّة من عالم الجماد) للقوانين الطبيعية هو هنا بمثابة تلّقي الوحي. ثمّ إنّ الناس يمكن أن يوحي بعضهم إلى بعض (يؤثّر بعضهم في بعض من طرفٍ خَفِيّ ومن غير قولٍ صريح أو إشارة واضحة). والشياطين يفعلون ذلك:

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١١٢﴾﴾ [6: 112، سورة الأنعام، راجع 121].

إنّ الوحي يقتضي أمرَيْن أساسيّين: مصدراً يأتي منه الوحي ثمّ كائناً مستعدّاً لتلّقي ذلك الوحي. وهذا يعود بنا إلى الآية الكريمة التي أوردنا الاستشهاد بها في مطلع هذا الفصل: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾. [6: 124، سورة الأنعام].

ت ـ المعجزة[1]:

الصيغة «معجزة» لم تَرِد في القرآن. ولكنّ الصِّيَغ التي وردت هي:

ـ عَجَز (5: 31، سورة المائدة).

ـ أعْجز (8: 52، سورة الأنفال؛ 72: 12، سورة الجنّ).

ـ مُعاجِز (22: 51، سورة الحج؛ إلخ).

ـ مُعْجِز (46: 32، سورة الأحقاف).

وفي تاج العروس (الكويت 15: 199 ـ 200): مَعْجز ومَعْجزة (بفتح الميم وكسر الجيم فيهما): الأمر يَعْجِز فيه الإنسان. وليس فيه «مُعجِزة» (بضمّ الميم وكسر الجيم). ولكنّ المعجم الوسيط يذكرها (2: 585) ويقول في تعريفها: «أمر خارق للعادة يُظهره الله على يد نبيٍّ تأييداً لنبوّته».

وفي القرآن الكريم أعمال يقوم بها الرسل والأنبياء يَعْجز عن مثلها البشر العاديّون. ولا عَجَب في ذلك، فلولا مثل هذه الأعمال لما كان هناك مسوّغ لأن يكونوا أنبياء ورُسُلاً. وهنا نعود مرّة ثانية إلى الآية التي ورد الاستشهاد بها في مطلع هذا الفصل: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾.

ولكن قبل التفصيل في هذه الأعمال وحكاية القصص المتعلّقة بها، يجب قسمة هذه «الأعمال المعجزة» قسمَيْن اثنَيْن: قسماً جاء ذكره في حياة الأنبياء الذين جاءوا قبل محمّد رسول الله، ثمّ قسما جرى في مدى حياة محمّد رسول الله.

أمّا القسم المتعلّق بحياة الأنبياء قبل محمّد رسول الله (أي بأنبياء بني إسرائيل خاصّة)، فيبدو لنا فيها عناصر هي عندنا «خارقة للطبيعة». أمّا الأعمال التي كانت في حياة محمّد رسول الله فهي «خارقة للعادة». وَلْنَأْخُذ حالة هي قصّة إبراهيم والنار:

في القرآن الكريم (21: 66 ـ 71، سورة الأنبياء) محاورة بين إبراهيم وزعماء قومه:

---

(1) الملاحظة السابقة عينها.

﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿٦٦﴾ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾ قَالُوا۟ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓا۟ ءَالِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ ﴿٦٨﴾ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾ وَأَرَادُوا۟ بِهِۦ كَيْدًا فَجَعَلْنَٰهُمُ ٱلْأَخْسَرِينَ ﴿٧٠﴾ وَنَجَّيْنَٰهُ وَلُوطًا إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلَّتِى بَٰرَكْنَا فِيهَا لِلْعَٰلَمِينَ ﴿٧١﴾﴾.

ـ في هذه الآيات الكريمة ذكر لتهديد إبراهيم بالإحراق ثمّ فيها منّةٌ من الله عليه بأنّ هذه النار التي هدّدوا إبراهيم بها قد أراد أن تكون برداً وسلاماً (لا برداً فقط).

ـ إنّ التفاسير مختلفة في قصّة هذا الإحراق. فمن المفسّرين من لم يرَ في هذه الآيات إلاّ التهديد بالإحراق. ومنهم من روى قصصاً مختلفة متنوعة تخرج على كلّ القواعد المألوفة وعلى كلّ القوانين الطبيعية. ففي «تفسير الجَلالين» مثلاً: «فجمعوا له (لإبراهيم) الحطب الكثير وأضرموا النار في جميعه (كذا) وأوثقوا (ربطوا) إبراهيم وجعلوه في مِنجنيق ورَمَوْه في النار».

وإذا نحن فرضنا أنّ وزن إبراهيم كان سبعين كيلو، فإنّ الصدمة التي يجب أن يقذف بها في المنجنيق كافيةٌ لقتله (وخصوصاً إذا قبلنا أيضاً أن يكون مربوطاً حينما قذف به في المنجنيق).

وفيما يلي واقعة من تاريخ الإسلام. في الكلام على معركة بدر (سنة 2هـ)؛ جاء في القرآن الكريم سورة «آل عمران» (3: 123 ـ 126):

﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢٣﴾ إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ ﴿١٢٤﴾ بَلَىٰٓ ۚ إِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ ﴿١٢٥﴾ وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦ ۗ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ﴿١٢٦﴾﴾.

ـ يحسن بنا أن نتأمّل الجملتين: ﴿إِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ ﴿وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦ﴾.

يحسن بنا في مثل هذه المواقف:

ـ ألاّ نحمّلَ النصوصَ ما لا تحتمل.

ـ أن ندرك أنّ الله لا يبدّل القوانين التي وضعها هو في هذا العالم.

إنّ الله تعالى يقول:

﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ [13: 8، الرعد] ـ ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ۝٤٩﴾ [54: 49، سورة القمر] ـ ﴿ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ۝٥﴾ [55: 5، سورة الرحمن].

وإذا كانت هذه قوانين إلهيّة (والعلماء الطبيعيّون يقولون: قوانين طبيعية)، فلا يُعقَل أن يبدّل الله تلك القوانين. ففي المكان الأوّل: إنّ الله حكيم، فلا يمكن أن يَضَع قانوناً لسير هذا العالم ثمّ يُبْطِلُ هو ذلك القانون ويظلُّ هذا العالم في سيره المنظّم (إذ يكون معنى ذلك أنّ ذلك القانون لم يكن له حاجة). ثمّ إنّ هنالك أسباباً مألوفة تجري بها الواقعات وهي أهون من تبديل القانون الطبيعيّ.

ثمّ إنّ محمّداً رسول الله قد خاض بالمسلمين عدداً من المعارك وقد انتصر المسلمون في عدد كبير منها، وانهزموا في عددٍ قليل منها. فإذا نحن درسنا هذه المعارك، رأينا أنّها كانت تدور على أسس حربيّة إنسانيّة، وكان النصر فيها بقواعد معيّنة كما كانت الهزائم فيها بأسباب معروفة مألوفة. ثمّ اتّفق في معركة أُحُد (سنة 3هـ) أن انهزم المسلمون بعد انتصارهم لأنّهم استعجلوا جمع الغنائم فاختلّت صفوفهم، فكرَّ عليهم المشركون فهزموهم. وفي هذه المعركة جُرح الرسول نفسه. وكذلك اتّفق أن انتصر المسلمون بعد هزيمة، في معركة حنين (سنة 8هـ)، لأنّهم تركوا الحيطة وغَفَلوا عن العدّو فأخذهم العدوّ بغتة. فلمّا استطاع الرسول أن يقيمهم في صفوفٍ منظّمة انتصروا.

ث ـ كلمة تاريخية مُلَخَّصة. أحكام عقلية على أركانٍ وأنقاض:

إنَّ جميع الأعمال التي جرت في أيام الرسول كانت تجري بالقوانين الاجتماعيّة. وقد كان في تلك الأعمال أحياناً مظاهرُ خارقةٌ للعادة نستطيع أنْ نفسّرها تفسيراً اجتماعياً. هذا من جهة أولى، عامة. ومن جهة ثانية تنبع من ذلك النظر والمبدأ العام، فإن التفسير السَّببي يرى أنّ عدداً من الأعمال المرويّة من التاريخ القديم كانت «ذاتُ مظاهر خارقةٍ للطبيعة». ولقد أوردَها القرآنُ الكريم للعبرة التي فيها. ثمّ إذا نحن درسناها على أسسٍ اجتماعية (كما رأينا من قصّة إبراهيم وإلقائه في النار) بدت لنا تلك القصص في إطارها الطبيعيّ المألوف.

ولقد أورد القرآن الكريم هذه القصص نفسها لأنّها كانت مشهورة عند الناس، وكان تعليم الناس من طريق هذه القصص المشهورة أهون من الإتيان ـ لضرب الأمثال ـ بقصصٍ جديدة، فيتعيّن حينئذ أن نعلّم الناس المحتاجين إلى العلوم شيئَيْن اثنَيْن في وقتٍ واحد: الدرسَ المقصود، والقصّة المضروبة مثلاً على ذلك الدرس المقصود. (للإستزادة، را: زيعور، الأنبيائية الإسلامية).

وإذَن، إنّ تلك القصص الخارقة للطبيعة قد انحدرت من عصور الوثنيّة وظلت ـ إلى حدّ ما ـ منسوجة في تفكير عوامّ الناس؛ وفي تفكير من هم فوقَهم قليلاً أو كثيراً. إنّ قصّة إبراهيم والنار، وقصّة موسى والبحر، وقصّة يونس والحوت وأمثالها، كانت قصصاً شائعة في الناس ـ ولا تزال ـ واللجوء إليها في ضرب الأمثلة للعِبرة يساعد الناس على فهم الأمثلة المضروبة.

ج ـ معجزة أخرى ليست خَرْقاً للقانون الطبيعي. يونس والحوت:

نبدأ بتفسير «الْتَقَم» حيث يُظَن أنّ الفعل هنا قَفْزٌ فوق السببة. في القاموس: الْتَقَم فلان شيئاً (ابتلعه في مهلة). غير أنّ المعنى اللغوي (إذا نظرنا إلى الجذر «لقم» ليس فيه معنى «البلع». فيكون معنى «فالتقَمَه الحوت» (أخذه بفمه). غير أن المفسّرين (من مثل: الطبري والقرطبي والطبرسي والزمخشري) يورودن قصصاً إسرائيليّة في ذلك ويختلفون فيها. قال بعضهم إنّ يونس بقي في بطن الحوت ثلاثة أيام. ومنهم من قال: سبعةُ أيام. وبالغ نفر فقالوا: أربعون يوماً. والآيات في القرآن الكريم لا تحتمل هذا الوجه من التفسير. في القرآن الكريم (37: 141 ـ 145، الصافّات):

﴿فَٱلْتَقَمَهُ ٱلْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ ﴿١٤٢﴾ فَلَوْلَآ أَنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُسَبِّحِينَ ﴿١٤٣﴾ لَلَبِثَ فِى بَطْنِهِۦٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٤٤﴾ ۞ فَنَبَذْنَٰهُ بِٱلْعَرَآءِ وَهُوَ سَقِيمٌ ﴿١٤٥﴾﴾[37: 142 ـ 145 الصافات] راجع: 68: 48 ـ 49.

إنّ الآية الكريمة تقول عن يونس ﴿فلولا أنّه كان من المسبِّحين للبث في بطنه في بطن الحوت) إلى يوم يبعثون﴾. ولم تقل إنّه استقر في بطن الحوت. وأنا هنا أصدر عن قول الله تعالى «الحكيم» أكثر من تسعين مرّة في القرآن الكريم. والحكيم هو الذي رتّب أمور هذا العالم بحكمة. إنّ الله تعالى (في نطاق هذه القصّة) قد جعل

في بطن الحوت (كما جعل في مَعِدة الإنسان) حمضاً لهضم الطعام. فإذا فرضنا أنّ يونس قد مكث في بطن الحوت أربعين يوماً، أو ثلاثين يوماً أو سبعة أيام أو ثلاثة أيام، فمعنى ذلك (في حكمة الله) أنّ الحمض الذي كان في بطن الحوت كان يجب أن يعمل في جسم يونس فيموت يونس. وإذا نحن فرضنا أنّ عمل الحمض في بطن الحوت قد توقّف عن العمل (عن هضم الطعام) أربعين يوماً أو ثلاثة أيام، فمعنى ذلك (في حكمة الله أيضاً) أن يموتَ الحوت.

هذا إذا نحن لم نذكر شيئاً عن حاجة يونس لاستمراره في الحياة أربعينَ يوماً إلى طعام وماء وهواء لا يجدها في بطن الحوت.

لا أريد أن أمضي في التحليل المنطقي طويلاً. أريد أن أرجع إلى شيء من الفقه. إنّ الله سبحانه وتعالى قادر على أن ينجّي كلّ إنسان (ويونس أيضاً) من الأذى بأسباب كثيرة تجري مجرى الحكمة في الحياة. أمّا افتراض أمرٍ غير معقول ثمّ مقاومته بأمر آخر غير معقولٍ فليس من الإسلام. إنّ الإسلام قائم على قوانين حكيمة لا تخلّ ولا تتبدّل. قال الله تعالى (35 : 42 ـ 43، سورة فاطر):

﴿وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَـٰنِهِمْ لَئِن جَآءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى ٱلْأُمَمِ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا ﴿٤٢﴾ ٱسْتِكْبَارًا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَكْرَ ٱلسَّيِّئِ ۚ وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ ۚ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ ۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا ﴿٤٣﴾﴾ [35 : 42 ـ 43 من سورة فاطر] .

هذه الآية واضحة: إنّ الله لا يبدّل السنّة (الطريقة، القوانين) التي وضعها لتجري عليها أمورُ هذا العالم، وإلاّ بَطَلت هذه القوانين أنْ تكون قوانينَ، وبَطلَ أن تكونَ في «خَلْق هذا العالم» حكمة.

ولكن هنا ينبغي الفصلُ بين أمرَيْن؛ بين النصّ الذي جاء في القرآن الكريم، والقِصص الإسرائيليّات التي انحدرت إلى عوامّ الناس من عصور الوثنيّة والجهل.

حـ ـ ختام:

نعود الآن إلى أمرَيْن:

إنّ الله تعالى أراد أن يعلّم الناس. والناسُ طبقاتٌ في كلّ شيء (وفي الاستعداد

الفِكريّ خاصّة). والتعليم الصحيح هو الذي يُبنى على قدرة المتعلّم على الفهم والاستيعاب لا على مقدرة المعلّم في الإحاطة بالعلوم فقط. وبما أنّ تلك القصص كانت مرويّةً منذ زمن بعيد وكانت مستقرّة في نفوس الناس العادّيين (والمحتاجين إلى التعليم أكثر من غيرهم)، فإنّ الله تعالى اتّخذ هذه القصص أمثلةً يسوق فيها «العبرة» التي يجب على أولئك الناس أن يرَوْها في أحداث التاريخ.

ولكن لمّا بعث الله محمّداً كان الناس قد بلغوا مستوىً من التفكير أعلى من ذلك الذي كان في أيّام الأنبياء السابقين، فلم يبقَ تعليمهم محتاجاً إلى تلك القصص المألوفة، فكانت أحداثُ «بعثةِ محمّد رسول الله» جارية في المجرى الاجتماعي المعقول في حياة البشر عامّة.

وهكذا فإنّ كلام العقل أو التفسير السَّبَبي أو القراءة التاريخية، أي حيث يُقضى بأن الرسالة المحمدية «جارية في المجرى الاجتماعي المعقول في حياة البشر عامة»[1]، يؤدي إلى الترسيخ الأشدّ للقول بالتفسير الاجتماعي لظاهرة النبوة. وهو كلام صريح؛ يستدعي ما سبق أَنْ سمعناه ـ وَأوردناه أعلاه ـ من الشيخ العلايلي الذي يرى أنّ كل ما في مُحمَّد (ص) هو مُحَمديّ. وليس موقفُ الأول، ولا القَطْعيّ في حُكم الثاني، متباعدَينْ كثيراً: يلتقيان عند الجذور، وفي المقصد.

9 ـ صورة تبسيطية للموجِّهات والتحتيات المترازحة في التيار الأكثري:

يودّ المفكر الصراطي، ذاك الذي يُمثِّل الذات الأجمعيّة أو الشَّمّالة، أن يزدهر المواطن الفاضل في دولة رعائيةٍ شورانية، وداخل جماعة منظَّمة ضِرامية متآلفة. ويودّ أن يسود العلم الذي هو، عقلاً وواقعاً، غير معاد للإسلام؛ إذْ الإسلام دينٌ لا يعادي العقل ولا يصارع العلم. والعلم لا يعني الإلحاد، ولا يقود إلى إلغاء الدين. كما الدين لا يعني عدم العلم، ولا يقود إلى إلغاء العلم والتكنولوجيا (را: العلاقة بين الدين والعِلم، بين الفلسفة والدين، بين الفلسفة والعِلم).

---

(1) انظر، زيادةً في التوضيح، عمر فروخ، الإسلام والتاريخ، صص 56 ـ 59؛ 154 ـ 156؛ فجر وشفق، ص ص 19، 20.

أ/ بحسب ذلك الفَهم، فإنّ العلم والدين في الإسلام، أو الجسدي والروحاني، يتعاونان ويَنْبعان من مصدر واحد. إنهما يتآلفان؛ فالإسلام عِلم ويدعو للتفكّر، وموجَّهٌ إلى من يَعْقِلون. الإسلام حضارة وقوة، ومستقبل استراتيجيّ واعِد.

ب/ ويرى المتشدِّد الأحادي أنّ الطامع قويّ؛ قَهَر هذه الأمة واستبدّ بها. لذا لا وسيلة للخلاص إلاّ بالعودة للإسلام أي بأن نطبق الإسلام في الحياة والسياسة، أو في النظر والعمل، في الحقل والعقل.

ويثق منقفِلُ الاتجاهِ، في ركيزةٍ من أيديولوجيته عن التاريخ، بأنَّ الإسلام سيعود في المستقبل قوياً منقِذاً.

هذه الصورة المسبقة، أو أنّ هذه الرُّسيَمة المثلى، موجودة في الذهن أكثر مما هي محلَّلَة. يُبْحَث لها عن التبريرات، وتُظَنُّ صحيحة. وبذلك فالفكر هنا لا يحلِّل، ولا يقترب من الواقع. لكأنّنا، على الأغلب، نُسقط على المستقبل بعض الأماني؛ أو نسعى للتغطية والتعويض، للبلسمة والدفاع عن الذات، تغيّوءاً لاشباع هرم الحاجات الحضارية، وللتوكيد الذاتي الفردي كما النَّحناوي.

وفي ذلك التجميل للمستقبل، وفي تلك المسبقات عن فهمنا للتديّن ودوره وتصورنا المرغوب للتاريخ، وللحضارة والقوة، نبتعد عن مناهج العلم التي تدعو إلى أخذ المعطيات والإيمانات بطرائق علوم الطبيعة وبعيداً عن النّزعات الذاتية. ينطلق هذا المتّعصّب من بعض المسلّمات؛ وبعض المبادىء العامة التي يشيد عليها تفكيره ليست صعبة الالتقاط. فهو يرى، وأكرر قولي أني أُبَسِّطُ أو أُقدّم الأرسومة والصُّوَيْرة، نقاطاً أساسية لعلي أقترب كثيراً منها إذا قسّمتُها على الشكل التالي[1]:

1 ـ الإسلام دينُ القوة. وهو دينُ العقل. إنه ليس المسلمين. فالمسلمون ليسوا هم الإسلام. لقد ابتعدوا عنه، وهم عنه غافلون. لقد أساءوا إليه، وتركتهم القوةُ والعِلمُ عندما تركوه.

2 ـ الواقع الإسلامي ممزَّق. وقد كان للاستعمار، بتسمياته العديدة، ولا يزال

---

(1) أشرنا، في التقديم لهذا الكتاب، إلى حذف بعض الفصول؛ وتأجيل أخرى (را: المذاهبية).

له، إمكانيةُ تمزيق ذلك الواقع وإبقائه في العجز والفشل والتفتت. وهنا عدوّ المسلمين الأول، والعقبةُ الأولى في وجه وحدتهم وعودتهم إلى الساحة العالمية أقوياء. وهم حينما تركوا العمل بتعاليم الإسلام قوي عليهم الاستعمار وشتّتهم.

3 ـ التراث الإسلامي عظيم. وما قدمه المسلمون للحضارة يبقى فوق كل نزاع؛ وسببَ التطور في العالم وبلوغِ الحضارة الراهنة. الحفاظ على التراث واجب مقدس، وفرضٌ، وعملية لا غنى عنها في سبيل الفلاح والتوكيد الذاتي للفرد والنّحنُ.

4 ـ الدين والعقل توأمان؛ ليسا عدوَّين. ومن ثَمَّ فالعودة إلى العمل بالإسلام عودة إلى الدين. والعودةُ إلى الدين إحياءٌ للعِلم، وبثٌّ للروح المنهجية الحديثة، واكتسابٌ ثم تطويرٌ للتكنولوجيا والثورات العلمية المعروفة اليوم في الأمم الصناعية جدّاً وكثيراً.

5 ـ لا تنجح النظُم السياسية المتأثرة أو المأخوذة من البلاد الأجنبية. وليس غير الإسلام نظام سياسي يستطيع أن يرفع المسلمين، ولا يصح غيره لهم. إنه مخلوق لهم، وهم به ينجحون.

6 ـ لا شك في أنّ الإسلام إذا طُبّق في وطنه سيُعيد المؤمنين به إلى قوتهم السابقة. والعالم بحاجة لنا، فنحن سننقذه من تدمير ذاته بذاته، ومن قيم المادة والاستهلاك، ومن السفالة والدعارة والانحطاط الجنسي وتدهور الأخلاق والسلوكات القُطعانية والفراغ الميتافيزيقي...

إنّ الكثيرين ممن يتقبل هذه العمارة الفكرية هم من المؤمنين بالايديولوجيا التي تنظّم الفرد والمجتمع والسلطة انطلاقاً من الدين أو المتخيَّل كما الإيمان. وهي عمارة كان نقدي أعلاه مُوَجَّهاً إلى طريقة تقديمها وبنائها، وإلى أنها مُشادة على الأماني والتصور المسبق أكثر مما هي قائمة على أُسُسٍ مدروسة ومناهج النظر في ميدان العلوم الدقيقة. قُلتُ إنّ المسلّمات في تلك الأيديولوجيا كثيرة؛ لعلّها تكون سليمة، وربما تكون مثالية صعبة المنال، بعيدةً عن الوقائع، وعن التنفيذ العملي الممكن. الأهمّ عندي أنها لا تَظْهر لي بِنْت التحليل، ولا نتاجَ عمل ذهني تاريخي منهجيّ. ولذا فهي تُخيف لأنها تُغري وتتملق، مما قد يعرّضها لأن ترمينا في مشاعر الاحباط

وفي مرارة الاخفاق المتكرر. إنّ تقديم أيديولوجيا للأمة ليس عملاً متسرعاً يملأ الصورة بالظلال والغوامض والآمال: إنه عمل نقدي، وفِعْلٌ فلسفي؛ وهو تخطيط للمستقبل الذي سيولَد من الواقع والممكن. لا نناقش أيديولوجيَّةً إسلاميةَ الأساس رغبةً في التبخيس أو الهدم أو التنفيذ. فالقضية ليست سهلة. لكنها ليست أيضاً على ذلك الشكل المرتجى ـ الملمَّع المتملِّق أو السحري ـ الذي يُقَدَّم للراغبين في بلوغ القوة والحضور الإيجابي المؤثِّر في حضارة التكنولوجيا وما بعد الآلة، وفي خطابها ومُواكباتها الفكرية كما الاجتماعية والاقتصادية.

الفصل السابع

التعلُّم والتعليمُ في الحقل التدريسيِّ أو في إنتاج المهارةِ وصَقْلِها ونقلها

الاستجابات على المُثيرات والأسئلةِ الحضارية والتَّدرِيبيّةِ والتربوية

1 ـ لم أُدافع عن مقال ساطع الحصري في التربويات؛ وفي طريقة تعليم العربية. ثم أصغيتُ إلى واصف بارودي، متابعاً نقده، ومُزيحاً ناقلاً رفضه الآخر، الأعنف والاستعلائي، إلى أحد المتحجّرين، إلى أحد المتعصبين الدخلاء على ميدان التأليف التربوي المدرسي، إلى عمر فروّخ ـ لكن غير مسمى أو بغير إفصاح ـ وإلى بعض الممثلين الطائفيين غير الاستقلاليين.

2 ـ مؤلفات الصراطي أو عقله العملي، محكومة متوقدة بالقيم التراثية؛ بالمعايير المناقضة للمعروف المحرّكِ في التيارات اللبنانية الأخرى، المختلفةِ والصراعية، الرسمي منها والخاص أو المجاني وغير المجاني. لقد كان الوعي الجماعي الوطني (العروبي، الوحدوي، الناصري، الأكثري...) مهموماً بالانضمام والانسجام، الصراطية والإنضباطية، الخُلقي والروحاني، الاستقلالية وليس التمرد أو الانعزال، الثقة بالماضي والنحناوية...

3 ـ في مؤلفات فروخ، الواردة أدناه كعينة أو شاهد، لم تكن مزمَّنةً على نحو إحصافي ـ في قيم من نحو: الحرية، الشورانية، العدالة الاجتماعية، حقوق النفس (المواطَنية؛ المدنيات) والجماعة والوطن، التراحم والتكافل والرحمانية والتعاطفية... لقد تأخر العقل الوطني، في أحد فروعاته، قبل أن يُخضِع للمعرفة ثم للإرادة القادرة مشكلات الإنسان المنغرس في التخلف والمخاوف المهدّدة للوجود والعقل والحضارة، في العوائق والمقاوِمات الواعية واللاواعية لخصائص المعاصرة أو الحداثة المعقدة المتواطِبة.

1 ـ إبانة:

قراءةُ عناوينِ الكتب المدرسية، التربوية، التي قدّمها واصف بارودي و«جماعته»، أو ع. فرّوخ و«جماعته»، كافيةٌ بمفردها كي تُقدِّم تأرخةً لتطوّر العقلِ التربويّ وأنظمةِ التدريسِ ومستواه. وتُظهر تلك القراءة للعناوين أنّ الذات الكُلية، الكبرى أو الصّراطيةَ، كانت تَستعيد بأناةٍ ونجاحِ السيطرة على المشكلات والحقل والمسار، وتَبْني المؤسَّسات الْمَدَنية والمنعة والصِيانة...

يتكشّف أنَّ الاستراتيجيا التربوية، المتضمَّنة المحرِّكة ضمن الثنايا والظِّلّي واللامفصوح، نضاليةٌ ودينامية، واثقةٌ و«ذكورية». وهي تمدّ الطالب بمشاعر الاعتزاز بلغته ودينه وتاريخه، وبالعلم والتمركز حول قضايا الأمة والوطن والعقيدة؛ وتُنمّيه بالتربية البدنية معاً والروحية، الأخلاقية والعلمية، الوطنية والإنسانية، الفنية الجمالية والتكنولوجية والمتقنِنة.

وترسّخ في ميدان التربية[1]، بحسب المدرسة العربية الراهنة، إشادةُ عِلم التربية على علم الاجتماع معاً وعلم النفس؛ وعلى تحليل الكتاب المدرسي تحليلاً نفسياً يكشف المتضمَّن، وغير المتمايز، والمنجرح، إنْ في النّص أم في الرسوم واللوحات والمعنى؛ وعلى التعامل مع الولد كفردٍ فعّال وشريك، وأهلٍ لأن نناقشه في أموره، ونحاوره ونتشاور معه. فالمتعلّم، المتربّي أو الولد، ليس يكون مجرَّد كائن يتلقَّى وينفعل ويتلقّن.

(1) التربية، بحسب التيار الوطني المنفتح، الأكثري، تتمثّل بمؤسسات المقاصد والعاملية، والإصلاح التي أسسها محمد علي الحوماني (مشارِك وصديق عمر فروخ). أما في الكتب التدريسية التي وضعها تيار واصف بارودي فقد تميّزت بأنها كانت تُتيح للتلميذ والمدرِّس التحرّك في جوّ قد يقال فيه إنه علماني، ومتقدِّم في الانفتاح على العالمي والتَّرَف والحياةِ المعاصرةِ، بل وعلى الحريات والديمقراطية، والقيم الليبرالية العامة.

2 ـ ضغوطُ الحاجة إلى الكتاب المدرسي والتوتّرُ بالهَمّ التربوي وبُعده العالمي:

يكرِّر التربوي فروخ آراءه لأنه مضطرّ، ولأنّ الواقع الاجتماعي لم يُظهِر تخطّياً لها؛ ولا إعراضاً عنها. فالمكرَّر نافع وفعال: لم تَبْطُل وظيفته، ولم يتغيّر إلى التجديد. إنّ كتابه عن ابن طفيل، على سبيل الشاهد، ظهر في سنة 1946 على شكل دراسة قصيرةٍ جداً (وقليلة الثمن جداً)، ومخصَّصة للطلاب. ثم ظهرتْ طبعة جديدة في سنة 1959 حاويةً تبديلاً يسيراً، وإضافةَ «أشياء جديدةٍ إلى أثر ابن طفيل في الفلسفة الأوروبية»، ثم ظهر ابن طفيل بشكل آخر في سنة 1982، وفي هذه الطبعة دخل شيء من التنقيح، ثم أشياء من الزيادة هنا وهنالك.

أما أوسع تلك الزيادات فهو الملحقُ، وهو آراء ابن طفيل في الفلك[1]. يعني هذا أنّ العقل التربوي كان يطوِّر منتوجاته باستمرار، ولم يتوقف عن التناقح. وتوسيعه لدراساته يبدو وكأنّه يتصف بالجدة، والاطلاع المستمر أو الانتفاع من الغنى في الشخصية، وفي المعرفة القادمة من لغاتٍ كثيرة يتقنها اللبناني وينتفع منها. نودّ القول: إنّ التربوي العربي المعاصِر لم ينفكّ قطّ عن اللحاق بالنور، وعن الاستضاءة والاضاءة. . . وفي ذلك التجديد الطويل المستمر خَدَمتْه الثقافات التي عرفها، والندوات أو المؤتمرات، والأسفار والاطلاع الدؤوب على التراث العالمي، على خبرة الذات وأدوات الآخر.

وكتاب «تاريخ العلوم عند العرب»[2]، كشاهد، جرى عليه التطور الذي أحدثته وظيفة التدريس: صَدَرَ لسد حاجةٍ مدرسيةٍ أي ردّاً على قرار تدريس العلوم في

(1) عمر فروخ، ابن طفيل، حيّ بن يقظان، بيروت، دار لبنان للطباعة والنشر، 1402/ 1982، ص 7.

(2) يلاحَظ هنا تطور مقصود في تسميات الكتاب. لقد استعمل المؤلف: تاريخ العلوم عند العرب؛ مع أنه لا يحب ذلك، ويفضل استعمال. . . عند العرب المسلمين، أو عند العرب والمسلمين، أو في الفكر العربي الإسلامي. وتصدق هذه الملاحظة أيضاً بصدد كتابه: تاريخ الفكر العربي. لقد وَضَع المؤلف كلمة «عربي» بدلاً من «إسلامي» بفعل عوامل ثقافية يمليها الواقع في لبنان، وتحت تأثير مستلزمات التدريس والبرامج الدراسية في الثانوي؛ وفي الجامعة حيث كلمة «عربي» هي المطلوبة المقبولة. وفي الكتب المخصصة لاشباع مقررات البكالوريا، فإنّ كلمة لبنان وكلمة عربي تحلان بشكل كامل محل كلمة مسلم أو إسلامي.

البكالوريا اللبنانية؛ ومن بعد صار كتاباً هو كبير النفع، ينير الطريق للباحث في التاريخ المعرفي، وخاصة في تاريخ العلم والطرائق العلمية (را: قطاعات المعرفة والثورات في الأبستمولوجيا).

مؤلَّفات أيّ تربويّ، بحكم موقعه التنموي للإنسان، وبفعل الدور الذي أسنده لنفسه، التزاميةُ الطابع. إنها تأخذ بيد الطالب، وتقود المتعلّم إلى «الحقائق» التي تربط الذات الحاضرة بتاريخها من جهة؛ وبالراهن الحضاري، من جهةٍ أخرى (قا: الراهناوية).

وفي عالم التأليف التدريسي، بعامة، ظهرتْ مستوياتٌ ثلاثة: **المستوى التبسيطي**، وهنا تُخصَّص الكثرةُ من الكتب والمقالات أو المكتوبات في سبيل الأفكار وتقديم المعرفة للدهمائي، أي لإنسان الجمهور، أي للقسم الأكبر من القرّاء. وفي مرحلة تتلو، نلقى **المستوى البَسْطي** أي حيث يَفْلُش المؤلِّفُ الرأيَ أو الفكرةَ بحسب ما وردتْ أو كما هي عليه. وعند **المستوى الأكاديمي** تَظهر المؤلَّفاتُ الأبقى والأهمّ: فهنا الأبحاث في الفلسفة العربية والعالمية، وفي تاريخ العلوم، وفي الأدب العربي والعالمي، وفي الفكر والعِلم والفنّ، وفي السياسة والتاريخ والحضارة.

في تقسيمي لمؤلفات كاتبٍ ما فإنّي أرى: ما هو خاص بالتدريب أي بالذي فرضته ضروراتُ الواقع التدريسي، أو الحاجةُ للمكتوبات توضع بين أيدي المتدرِّبين إبّان التعلّم بأشكاله الواقعية، كما المطمورة والمقنَّعة. وهنا نلاحِظ أنّ المؤلف فروخ، كشاهد، يَظْهر كأنه لا يحب أن يضع سوى المكتوبات الأكاديمية ضمن لائحة مؤلفاته[1]. والقسم البَسْطي من مؤلفّاته يضم الكتب التي، وإن خَدَمت الطالب في الثانوي وفي الجامعة، ذابت عصارتها في نهر الثقافة العربية المعاصِرة، وفي التاريخ العام والمقارن للفكر والحضارة، وللآداب والفنون والفلسفة.

3 ـ مؤلفات تعكس هموماً تربوية وحضارية:

إعدادُ اللائحة المستنفِدَة، في هذا المجال، نافعة. لكنها ستحتل مساحةً مرهِقةً

---

(1) انظر: عمر فروخ وآثاره الثقافية في أربعين عاماً (بقلمه)، ص 13: إنه لا يسرد أسماء كتبه المدرسية (رغم موقعها ومعناها).

داخل هذا العمل إنْ شئناها. في البدء تقسّم المؤلَّفات إلى ما هو مخصَّص للتدريس في المرحلة الابتدائية والتكميلية والثانوية؛ وإلى ما هو غير مدرسي أو غير تدريسي. ثم هناك تقسيم آخر يتّبع التسلسل الزمني؛ وبذلك نقرأ تاريخ التطور الفكري والتأليفي للتيار «الوطني»، المجاهد، والمُستجيب لتطور الحاجات المدرسية في لبنان اتساعاً وعُمُقاً، أو فعلاً وردود فعل. أدناه، نقدّم ثَبْتاً مستندين إلى أنّ فروخ وضع أمامنا لائحةً بمؤلَّفاته (جهاده الثقافي) قامت على الأساس الزمني؛ وعلى توزيعٍ يضع الكتب المترجَمة في جانب، والأخرى المكتوبة رأساً بالعربية في جانبٍ ثان.

لقد فضَّلتُ التصنيف الذي يهتم بالمجموعات المتجانسة من حيث الموضوع، أو المادة. وهنا اقترحتُ، ووافق زميلي، أن نُدرِج الكتبَ تحت عناوين أو موضوعات كبرى هي: ميدان الفلسفة والفكر والعلم، ميدان الأدب والنقد واللغة، ميدان الشِّعر والمسرح والرواية، ميدان التاريخ وعلوم النفس والاجتماع، ميدان الصحافة والندوات (وخُطَب المناسبات). ثم أضفتُ إلى ذلك ميدان المُحْتَملات أي المشاريع وحيث الوعود بكتبٍ كان يجب أن تكون قيد الإعداد أو قيد النشر. وفي هذا التقسيم لم نفرّق بين المترجَم (المنقول) وما هو موضوع أصلاً في العربية.

ميدان الفلسفة والفكرِ والعِلم

1 ـ تاريخ العلوم عند العرب

استعراض لتاريخ علوم التعاليم (العلوم الرياضيّة والطبيعيّة) منذ أقدم الأزمنة مع التوسّع في الجوانب التي برع فيها العرب (أو المسلمون على الأصح) إلى أيام ابن خلدون. ثمّ يلي ذلك تلخيص خمسة كتب: علم العدد لنيقوماخوص الجرشي (نقله إلى العربية ثابت بن قرّة)، كتاب الجبر والمقابلة (للخوارزمي)، البصريّات (لابن الهيثم)، الآثار الباقية (للبيروني)، مقدّمة ابن خلدون.

وهذا الكتاب ليس عرضاً فحسب، بل فيه قضايا علميَّة مشروحة علميّاً، مع شيء من الموازنة بين ما فعله اليونان خاصّة وما أضافه العرب (ط1، 1970).

2 ـ تاريخ العلوم عند العرب في مناهج البكالوريا

مختصر من الكتاب السابق (ط1، 1971).

3 ـ عبقريّة العرب في العلم والفلسفة

هذا الكتاب للقارىء العامّ، ومع ذلك ففيه استعراضُ قضايا معيّنة من العلوم ومن الفلسفة مع الموازنة بين ما عرفه العرب وما عرفه العلماء والفلاسفة في العصور الحديثة. وهو منقول إلى اللغة الإنكليزية (دمشق، ط1، 1945).

4 ـ الفلسفة اليونانيّة في طريقها إلى العرب

استعراضٌ على شيء من التفصيل للفلسفة اليونانية، ثمّ فصل واسع في نقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية (ط1، 1947).

5 ـ العرب والفلسفة اليونانيّة

هو الكتاب السابق في نسخة «محرَّرة» (ط1، 1960)

6 ـ الثقافة الغربية في رعاية الشرق الأوسط

منقول عن الإنكليزية للمستشرق جورج سارطون. يعرض هذا الكتاب فضْلَ العرب على حفظ الفلسفة اليونانية. ويدرس مكانة الإسلام في تفسير تلك الفلسفة، وفي الاستفادة منها، وتوسيع موضوعاتها، وتطبيق ذلك على الحياة.

والمؤلف يكنّ لسارطون، كما أرى، تقديراً ملحوظاً (ط1، 1952، ط2، 1963).

7 ـ ابن طفيل وقصّة حيّ بن يقظان

لهذا الكتاب طبعتان: الطبعة الأولى تكاد تكون قاصرة على الجانب الفلسفي من آراء ابن طفيل بما فيها من الجانب النظري والجانب العملي من النشأة الطبيعيّة للإنسان. أمّا الطبعة الثانية ففيها فصل واسع عن الفكرة الفلكيّة في هذا الكتاب. وهنا يبدو المؤلف مهتماً ليس فقط بإظهار تأثير ابن طفيل في الغرب، بل أيضاً بالعلم الفلكي السبّاق في ثقافة حيّ وطرائقه في الملاحظة والمشاهدة والابتكار (ط1، 1946؛ ط2، 1959؛ ط3، 1982).

8 ـ الطريق إلى النجوم

كتاب في علم الفلك. وهو منقول عن الإنكليزية، من تأليف فانْ در ولّلي، رئيس مرصد غرينيش بلندن: A key to the Stars. هو إذن كتابٌ في علم الفلك؛ ولكن في أسلوب قريب من القارىء العام (ط1، 1964؛ 240 ص).

9 ـ تاريخ الفكر العربي (إلى أيام ابن خلدون)

في هذا الكتاب استعراض للفلسفات السابقة، ثمّ توسّعٌ في الفلاسفة العرب. يوضح المؤلف هنا فيقول: أنا استعمَلتُ كلمة العرب، لأنّني اعتمدتُ في هذا الكتاب «المصادرَ العربية». ولو قلت الفلاسفةُ المسلمون لوجب عليّ أيضاً أن أستعرض ما في الكتب التركيّة والفارسية والأرديّة. وطريقة هذا الكتاب، كالحال في

كلّ كتاب آخر، هي محاولةٌ لحُسْن العرض؛ على أن يكون هذا العَرْض شاملاً وافياً قدر الإمكان (ط1، 1962؛ ط2، 1966)

10 ـ الفكر العربي في منهاج البكالوريا اللبنانية

هو كتابٌ موجز من الكتاب السباق. هدفه فائدة طلاّب البكالوريا في الأكثر؛ لكنه ليس لهم فقط (ط1، 1966؛ 472 ص).

11 ـ المنهاج الجديد في الفلسفة العربية

وهذا أيضاً كتاب موجز آخر يستجيب لتطوّر المنهاج في البكالوريا اللبنانية؛ ويتسع مداه إلى القارىء العام (ط1، 1970؛ 361 ص).

12 ـ نهج البلاغة

نظرة عامّة في حياة الإمام علي في الجانب الشخصي، وفي الجانب السياسي؛ بالإضافة على عدد من الخطب المرويّة عن الإمام عليّ. الدراسة قصيرة؛ 50 صفحة (ط1، 1944).

13 ـ صفحات من حياة الكندي وفلسفته

مع محاولة لحصر تأليف الكندي وترتيبها. قد وُضِع هذا الكتاب لمناسبة عيد بغداد الألفي (1382هـ = 1962). خطّ الخليفة المنصور العبّاسي مدينة بغداد سنة 145 للهجرة (762م). وتوفي المنصور سنة 158 للهجرة/ 774م) (ط 1، 1962).

14 ـ الفارابيّان

دراسة قصيرة؛ لكن كانت طيلة فترة طويلة جزيلة النفع. ما تزال رائدة جيدة. والفارابيّان هما الفارابي وابن سينا. فابن سينا نفسه يذكر أنه فهم فلسفة ما بعد الطبيعة بعد أن قرأ كتاباً في هذا الموضوع للفارابي. في هذا الكتاب موجز ترجمة هذَيْن الفيلسوفَيْن، وموجزٌ شامل لفلسفتيهما (ط1، 1944؛ ط2، 1950).

15 ـ إخوان الصفا

الغاية الأساسيّة من هذه الدراسة القصيرة والواسعة هي بَسْطُ آراء إخوان الصفا

بسطاً وافياً (مع تقييد تلك الآراء بأرقام الصفحات). ويسبق هذا البسطُ فصلٌ في نشأة جماعة إخوان الصفا، واتّجاههم، وخصائصهم. يُعتبر هذا الكتاب رائداً؛ وهو مدخلٌ واضح واسع (ط1، 1945؛ ط2، 1953؛ ط3، 1981).

16 ـ التصوّف في الإسلام

دراسة قصيرة؛ لكن وافية واسعة. حَمَلت اسمَ «التصوّف في الإسلام» لا «التصوّف الإسلامي»، وذلك لأنّ التصوّف أصلاً ليس هو، عند المؤلّف، من الإسلام. أمّا التصوّف المتطرّف كما يُرى عند السهروردي المقتول، وعند ابن عربيّ، فخروجٌ عن الإسلام مرّة واحدة. وأمّا ما يمكن أن يسمّى «التصوّف المعتدل»، كما يُرى عند الغزّالي مثلاً، فهو مبالغة في التقوى تتّصل بالإسلام على مقدار تلك التقوى. وبالإضافة إلى الفصول في أصل التصوّف ومصادره وعناصره وخصائصه، تجد في هذه الدراسة فصولاً عن الأدب الصوفي في اللغة العربية واللغة التركيّة واللغة الفارسيّة. ثمّ هناك فصلان وافيان في عمر ابن الفارض، ومحيي الدين بن عربي، وآثارهما. الكتاب صاحبُ نظرةٍ متشدّدة؛ وفصوله ثمينة جزيلة النفع، رائدة (ط1، 1974؛ ط جديدة، 1981).

17 ـ حكيم المعرّة

تتناول هذه الدراسة الوافية أبا العلاء المعرّي من جانبه الفكري (الفلسفي)؛ لا من الجانب الأدبي إلاّ قليلاً. إنّ هذه الدراسة مبنيّة على «لزوميّات» المعرّي، وقلّما أُشير فيها إلى ديوانه «سقط الزند». وفي هذه الدراسة أيضاً فصلٌ يتناول أثر فكر المعرّي في الشرق وفي الغرب. وفي هذا الكتاب محاولةٌ ناجحة في ترتيب «لزوميّات المعرّي» ترتيباً تاريخياً إذْ هي عند المعرّي مرتّبة على القوافي. وكان لهذا الترتيب التاريخي فائدة جليلة حلّت مشكلةً في دراسة أبي العلاء المعري. وهنا ينفي المؤلف أن يكون بعض آراء المعرّي مناقضاً لبعضها الآخر. ولكنّ هذه الآراء خضعت في حياة المعرّي لتطوّر. وقد دلّ الترتيب التاريخي للزوميّات المعرّي على ذلك دلالة واضحة. نقل هذا الكتاب إلى اللغة الفارسيّة؛ وهو رائد في بابه (ط1، 1944؛ ط2، 1948؛ ط جديدة 1978).

18 ـ أبو العلاء المعرّي

طبعة مستقّلة من الكتاب السابق (ط1، 1960).

19 ـ ابن حزم الكبير

هذه دراسة وافية في أدب ابن حزم، وفي آرائه الفلسفيّة، وآرائه العلميّة؛ ثم في آرائه الفقهيّة أيضاً. وأنا لا أرى أنّ ابن حزم هذا قد سبق في «نظريّة المعرفة» جميع الفلاسفة؛ كما أنّني لا أوافق على أنّ نظريّة الفيلسوف كانْطْ الألماني (ت 1804م) ليست إلاّ صدى لنظريّة ابن حزم. وإذا كان كانطْ قد أقام نظريّته على نظام متعدّد الوجوه، فإنّ ابن حزم قد بنى هذه النظريّة على أساس واضح موجز. وفي هذا الكتاب فصلٌ يتعلّق بالمستشرق الفرنسّي أَرْنالْديزْ: «أتيتُ فيه برأي أرنالديز بنصّه الفرنسي (ثمّ نقلته إلى العربية) ورددت عليه، لأدلّ على أنّ هذا المستشرق، برأيي وبتأييد من صديقي زيعور، لم يفهم ما يقوله ابن حزم؛ أو أنّه يفهم ذلك ثمّ يقصد أن يشوّه فقه ابن حزم» (ط1، 1980).

20 ـ ابن باجّه والفلسفة المغربية

صدرت الطبعة الأولى من هذه الدراسة القصيرة عام 1945؛ بعد أن كان المؤلف قد حصل في عام 1939 على بعض صفحات من مخطوطة في المكتبة الوطنية في برلين تتعلّق بابن باجّة وبصورة لمخطوطه في القاهرة. ثمّ ضاعت مخطوطة برلين. يُعدّ ابن باجّة الفيلسوف العقليّ الأوّل في العصور الوسطى في الشرق وفي الغرب، وقد أقام تفكيره الفلسفي على الرياضيّات. وعنده البحث الواضح في المقدار «المحدود الذي ليس متناهياً». وفي هذه الدراسة مقدّمة في انتقال الفلسفة من الشرق إلى الغرب. والكتاب من أوائل مَن تَعرّض لابن باجة.

21 ـ كلمة في مقدّمة ابن خلدون

في هذه الدراسة القصيرة ترجمة لابن خلدون مفَصَّلةُ الوقائع، موجزة الألفاظ. ثمّ فيها عرضٌ لآراء ابن خلدون، ومختارات تمثّل تلك الآراء. هذا، إلى جانب نظرة في تأليف المقدّمة. والمؤلف شديد الإعجاب والاعتزاز بصاحب المقدمة؛ نلحظ ذلك، أدناه، في هذه اللائحة (ط1، 1943).

22 ـ أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأوروبيّة

هذه دراسة موجزة في ثقافة العصور الوسطى التي اقتضت لجوء الأوروبيّين إلى الفلسفة الإسلامية وفي الميادين التي التقى فيها الشرق بالغرب حتّى تمّ انتقال الآراء الصحيحة من المسلمين إلى النصارى؛ ثمّ أَثَرُ العلماء المسلمين في أندادهم في أوروبّا؛ ثمّ كلامٌ على أثر فلسفة ابن رشد خاصّة بين تقبّل النصارى لها؛ ثمّ مقاومة الكنيسة لها؛ ثمّ فضلُ العرب على العلم والفلسفة؛ ثمّ نَقْلُ الفلسفة من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية وإلى اللغة العبريّة؛ ثمّ كلامٌ على ثلاثة مفكّرين «أوروبّيين» هم: موسى بن ميمون، والقدّيس توما، وألبرت الكبير (ط1، 1943).

23 ـ موضوعات محللة في تاريخ الفلسفة الإسلامية

هذا الكتاب مخطّطاتٌ موجزةٌ لعدد كبير من موضوعات الفلسفة الإسلامية؛ وُضِع في الأصل لفائدة طلاّب البكالوريا اللبنانيّة (ط1، 1949).

24 ـ بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام

وضع علي زيعور العنوان لهذا الكتاب شديد النفع للمعرفة بالفلسفة العربية الإسلامية؛ و«نقدِ» خطابها، لاسيما القسم العلمي منه. وحافظنا في داخله ـ صاحبه وع. زيعور ـ على ملاحظاتٍ أبداها بشير الداعوق (ط1، 1986).

ميدان الأدب والنقد واللغة

1 ـ عبقريّة اللغة العربية

مجموعة بحوث وضعت في الأصل لمجمع اللغة العربية أو لتكون أساساً لدراسات واسعة: الثقافة اللغوية والعقلية اللغوية، من مدارك القاموس (ألفاظ النكاح، أسماء الشعراء، الألفاظ الفلكيّة)، الجيم البدويّة وتقلّبها في اللغة العربية، كلمة عرب: تحدّرها في **اللغات الأعرابية**[1] ثمّ استقرارها القومي، الغزل في الشعر العربي (نحو ثمانين صفحة) وفي التطوّر التاريخي لألفاظه، لام التعريف في القاموس الإسباني، الترجمة أو نقل الكلام من لغة إلى لغة، إلخ (ط1، دمشق، 1945).

2 ـ القوميّة الفصحى

الفكرة الأساسيّة في هذا الكتاب أنّ الأمّة تظلّ موحّدة ما دامت لغتها واحدة، ثمّ تتوزّع إذا كتبتْ باللهجات المختلفة. وقد قُدِّمَتْ أمثلةٌ موضّحة من تاريخ البلاد الشمالية في أوروبّا (الدانمارك، أسوج ونروج، وايسلندة) مع دراسة موجزة للغاتها (ط1، 1961).

3 ـ تاريخ الأدب العربي

هذا في الحقيقة موسوعة في الأدب العربي؛ صفحاتها 4800. يبدأ كلُّ جزء بصورةٍ للعصور التي يعالجها من النواحي السياسيّة والثقافية والاجتماعية والأدبية.

ثمّ يلي ذلك تراجم الأدباء (1230 ترجمة). وكلّ ترجمة مقسومة أربعة أقسام:

---

(1) الأعرابية: بديل أو مقابل لكلمة سامِيَّة.

حياة الأديب، خصائصه، مختارات من آثاره، تأليفه وتآليف عنه، ومَراجع دراسته وفي كلّ جزء فهرس هجائي للاعلام؛ وأحياناً فهرس هجائي للكتب. صدر منه ستة أجزاء؛ ينتهي عند الفتح العثماني (1965 ـ 1983).

4 ـ المنهاج في الأدب العربي

هذا الكتاب مبنيّ على نسق منهجي لتفهيم الأدب للتلميذ الثانوي ولتثقيفه بالنصوص. والكتاب كلّه مشكول شكلاً كاملاً، ونصوصه مشروحة شرحاً وافياً (حيث تدعو الحاجة إلى ذلك). وليس فيه أسلوب نفر من المؤلفين: شرح الألفاظ الواضحة بنفسها ثمّ المرور بما يحتاج إلى شرح مرور الكرام. الكتاب ثلاثة أجزاء، للمرحلة الثانوية (ط1، 1968).

5 ـ المنهاج الجديد في الأدب العربي

طبعة ثانية؛ معدّلة بحسب المنهاج في البكالوريا اللبنانية. وهو في جزأَيْن (ط1، 1974).

6 ـ خمسة شعراء جاهليّون

تبدأ هذه الدراسة القصيرة بفصل طويل في تاريخ الجاهلية وخصائصها؛ ثم يلي ذلك خمسة فصول تتناول بالبحث: أمرأ القيس، وطرفة بن العبد، والنابغة، وزهير بن أبي سلمى، وعنترة. هنا ترجمة كلّ شاعر منهم، وخصائصه، ومختارات من معلّقته مشكولةً ومشروحة (ط1، 1944).

7 ـ الحجّاج بن يوسف الثقفي

ترجمة الحجّاج وشخصيّته الإداريّة والسياسيّة والحربيّة ثمّ عدد من خطبه. دراسة قصيرة (ط1، 1941)

8 ـ عمر بن أبي ربيعة

تبدأ هذه الدراسة القصيرة باستعراض خصائص الغزل في صدر الإسلام، ثمّ تأتي ترجمةٌ مفصَّلةٌ لعمر. بعدئذ يأتي فصل في خصائص عمر، بالإضافة إلى حقائق

يسيرة تتعلّق بالنساء اللواتي جاء ذكرهنّ في شعره. وبعدئذ تأتي نماذج وافية من شعره (ط1، 1941).

9 ـ عبد الله بن المقفّع وكتاب كليلة ودمنة

إنّ عقدة هذه الدراسة القصيرة هي الفصل في نسبة كتاب كليلة ودمنة إلى عبد الله بن المقفّع. يبدو أن معظم القصص مأخوذة من الهند، ومن غيرها أيضاً؛ أمّا بناء الكتاب فهو لابن المقفّع. وفي الكتاب الذي بأيدي الناس الآن فصول كثيرة وعدد من المقدّمات. إنّ مقدّمة واحدة وبضعة فصول قليلة تتّصل بالهند أو بفارس، ومع ذلك فقد طعّمها ابن المقفّع بآراء إسلامية. أمّا معظم الفصول فإضافات جديدة. وعلى هذا لا يصحّ أن نقول، بنظر عُمَرَ وعليّ، إنّ كتاب «كليلة ودمنة» منقول عن أصول هندية (ط1، 1942).

10 ـ شعراء البلاط الأموي

تحوي هذه الدراسة القصيرة: تحدّر العصبية (القَبَليّة) من الجاهلية إلى الإسلام؛ ثمّ ثلاثة فصول في الأخطل والفرزدق وجرير. هنا ترجمة كلّ واحد منهم؛ بالإضافة إلى خصائصه، وفنونه، ونماذج مختارة وافية ودالّة على ذلك كلّه. ثمّ هناك فصل واف عن «النقائض» (ط1، 1943).

11 ـ بشّار بن برد

الدراسة فيها: الشعر المحدث (المولَّد) أو انتقال الشعر من الخصائص القديمة إلى الخصائص الجديدة؛ ثم ترجمة وافية لبشّار؛ خصائصه وأغراضه. ثمّ هناك نماذج مشكولة ومشروحة (ط2، 1944).

12 ـ أبو نواس

صدر في الأصل في جزأين: ترجمة، وخصائص، وفنون؛ ثمّ مختارات. بعدئذٍ جُمع الجزءان في كتاب واحد. تبدأ هذه الدراسة بفصل (هو اثنتان وعشرون صفحة) في تطوّر القول في الخمر منذ الجاهلية إلى أيام أبي نواس. ثم يلي ترجمة أبي نواس، خصائصه ومجالس الخمر، فنونه. ونماذج الشعر هنا موزّعة في الفصول؛ وليست مجموعةً في مكان واحد (ط1، 1932).

13 ـ أبو تمّام

صدر هذا الكتاب عام 1935 في طبعة موجزة. ثمّ أعيد طبعه مرّتين موسّعاً. فيه ترجمة وافية جداً للشاعر. وفيه نظرة فاحصة في خصائصه وفنونه ومختارات كثيرة. ثم فيه دراسة وافية في صناعة أبي تمّام (وجوه البلاغة في شعره)، بالإضافة إلى فصل في أنصاره وخصومه (فيما يتعلّق باغراقه في الصناعة البلاغيّة).

14 ـ ابن الرومي

الوصف الحسّي أبرز خصائص ابن الرومي. ويلحق بالوصف الحسّي الشرحُ النفسي (وصف الأخلاق والأعمال). وابن الرومي من أقرب الشعراء إلى معالجة الموضوعات مستقلاً بعضها عن بعض. ففي ديوانه قصائد يعالج بعضها موضوعاً واحداً؛ ثمّ عددٌ من تلك القصائد الطوال تعالج أكثر من موضوع واحد، ولكنّها تستوفي معالجة كلّ موضوعٍ قبل أن تنتقل إلى غيره.

15 ـ أبو فراس

أبو فراس شاعر وجداني. إنه في ذلك، عند المؤلف، فوق المتنبي. وقد اشتهر أبو فراس بقصائده الروميات أو الأَسْريّات (التي قالها في أثناء أَسْره في بلاد الروم). ومن الغريب أنّ شعر أبي فراس لم يتأثّر بمُقامه في بلاد الروم. ولكن يبدو أن شعره، بحسب قول الدكتور عمر، قد ترك أثراً في الأدب الرومي (ط1، 1954).

16 ـ الرسائل والمقامات

دراسة قصيرة تتناول الترسُّلَ الذي هو كتابةُ الرسائل الديوانيّة أو الرسميّة؛ والرسائل الاخوانيّة. مثقلة بالصناعة وبوجوه البلاغة. ذلك النوع بدأ في أعقاب العصر الأمويّ. ثمّ نشأت معه المقامات التي هي فنّ كان بدوره مثقلاً بالصناعة وبوجوه البلاغة. وكلّ مقامة كانت، في الواقع، شبه مسرحيّة قصيرة. في هذه الدراسة كلام على ثلاثة ناثرين: عبد الحميد الكاتب، وبديع الزمان الهمذاني، والحريري (ط1، 1942).

17 ـ الشابّي شاعر الحبّ والحياة

يُعَدّ الكتاب أوفى ما كُتب في الشاعر التونسي في تونس وفي خارج تونس.

اهتدى هذا الكتاب بديوان الشابي، والأحوال المحيطة بالشابي، وذلك من غير أن يُلقي بالاً إلى الأحوال المحلّية (ط1، 1960).

18 ـ أربعة أدباء معاصرون

الناس يختلفون في مكانة الأدباء المعاصرين لهم، لأنّ التاريخ لا يقول كلمته في مكانة الأديب (أو العالم أو السياسيّ) إلاّ بعد مدّة. والأدباء الأربعة المقصودون بهذه الدراسة هم: إبراهيم اليازجي، وولّي الدين يكن، ومصطفى لطفي المنفلوطي، وسليمان البستاني. ولكنّ هنالك في هذا الكتاب استعراضاً موجزاً للأدب الحديث، ولمظاهر الأدب الحديث؛ بالإضافة إلى عدد آخر من تراجم أدباء آخرين. وفي هذه الدراسة موجز لترجمة جبران خليل جبران ومقالته «لكم لبنانكم ولي لبناني» (عام 1920) إذْ كانت السلطة الفرنسيّة المنتدبة في لبنان قد منعت دخول العدد الذي نُشِر فيه هذا المقال من مجلّة الهلال (القاهرة) إلى لبنان. ويرى الناقد فروخ أنّ في لبنان، بعد تخلّصه من الانتداب وزبانيته، اتجاهاً لا يزال يريد أن يغطّي على ذلك المقال (ط1، 1944).

19 ـ شاعران معاصران ـ أبو القاسم الشابي وإبراهيم طوقان

مرّ أعلاه كلام على الشابي. كان جميع الذين كتبوا عن إبراهيم طوقان قد غرفوا من هذا الكتاب. ولّما أراد أحمد طوقان أن ينشر ديوان أخيه إبراهيم كان عند الدكتور فروخ ضمن رسائل إبراهيم قصيدة لم تكن عندهم؛ فأرسلها فروخ إليهم. وفي هذه الرسائل حقائق من حياة إبراهيم لا يعرفها أحد. ولا يزال هنالك أشياء، قال لي فروخ، إنّه لم يحن الوقت بعد لنشرها؛ وهي شخصية في معظمها وتمسّ بعض نفر من أقاربه (ط1، 1954).

ميدان التأليف التدريبي التعليمي قبل الجامعي

1 ـ القراءة المصورة (خمسة أجزاء)

كتاب قراءة للمرحلة الابتدائية، مدرّج[1]: موزّعةٌ قطعُه على الأجزاء بحسب مستوى الصفوف التي قررت له تلك الأجزاء. يقال إنّ كلّ قطعة جُرِّبت في الصفّ الذي عُيِّنت له. لغتها صحيحة، موضوعاتها مأخوذة من حياتنا الثقافية والاجتماعية. وللعرب وللإسلام وللعلم جانب كبير فيها. دُرِّست في أيامها (منذ 1934) في البلاد العربية من المغرب إلى الخليج (ط1، 1932).

2 ـ التمهيد للقراءة المصوّرة

كتابٌ استمرّ يثير في نفس الدكتور فروخ تصورات وتعليقات[2] (ط1، 1968).

3 ـ النحو الابتدائي

هذا الكتاب، وهو في ثلاثة أجزاء، وُضِع لتعليم النحو في المرحلة الابتدائية.

---

(1) الذين اشتركوا في تأليف القراءة المصوّرة هم: واصف بارودي (مدير المعارف)، عبد اللّه المشنوق، عمر فرّوخ، طاهر اللاذقي، فؤاد قاسم.

(2) يخبرنا فروخ قائلاً: لما أشار هشام نشّابة (مدير التعليم سابقاً ثمّ عميد التعليم في جمعية المقاصد الخيريّة الإسلامية) برفع القراءة المصوّرة من التدريس، خاطبته في ذلك فاحتجّ بأن مستواها أعلى من مستوى التلاميذ. فمعنى ذلك أن مستوى التلاميذ قد انحدر. فاقترح وضع تمهيد للقراءة المصوّرة يحلّ محلّ الجزء الأول، ثم يُرفع الجزء الأول إلى الصف الذي يعلو الصف الذي كان ذلك الجزء يُدَّرس فيه؛ وهلمّ جرّا.
وقد وضعت هذا الجزء المطلوب (منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت). ولكن هشام نشّابة لم يعدل عن رأيه. ويبدو من مقارنة القراءة التي وُضِعَت مكان «القراءة المصوّرة» في مدارس المقاصد أن العنصر الأساسي في القراءة المصوّرة كان عروبة كثيرة و. . . كثير (وضع هذه الحاشية عمر فروخ؛ كتبها بيده. وكان قد ذكرها لي، بمرارةٍ، أكثر من مرة).

وأمثلته جُمَلٌ لتفهيم القواعد؛ وفيه نماذج من النصوص الأدبية لتنمية الحسّ اللغوي وتثقيف الذوق الأدبي. وُضِعَ بالاشتراك مع منير البعلبكي ونبيه حجاب (1945).

4 ـ النحو الثانوي

وقد صدر منه جزءان، للمرحلة الثانويّة، بالاشتراك مع منير البعلبكي (عن هذا الأخير، را: زيعور، مجلة الآداب، أيلول، 1963).

5 ـ لساني الفصيح

مدخل تمهيدي للصرف والنحو؛ بالاشتراك مع مدحت البنّا (1947)

6 ـ لغة القرآن Cor'anic Arabic

كتاب لتعليم اللغة العربية للأجانب بوساطة اللغة الإنكليزية. هذا الكتاب يقصد إلى تعليم القراءة من خلال الألفاظ والنصوص القرآنية، ليستطيع غير العربي قراءة القرآن الكريم.

7 ـ لغة القرآن L'arabe coranique

بوساطة اللغة الفرنسية[1].

---

(1) لغة القرآن EL arabe coranico. . . بوساطة اللغة الاسبانية (جاهز، ولكن لم ينشر).

ميدان الشعر والمسرح والرواية

1 ـ فَجْر وشفَق

يُصرِّح المؤلف أنّ اهتمامه عند النظم إنّما هو بالموضوعات وبالمعاني أكثر منه بالألفاظ. من أبواب هذا الديوان: من ثنايا التاريخ، أحاديث نفس، أبيات متفرّقة، من حدائق الأدب (مقطّعات منقولة عن الشعر الأجنبي شعراً عربيّاً) من الإنكليزيّة والألمانية والفارسية)، أوهام، من مطارح الخيال، مداعبات (ط1، 1981).

2 ـ هذا الشعر الحديث

هذا الكتاب استعراضٌ لنَظْمِ الشعر منذ أيام اليونان. والعقدةُ فيه أن الشعراء كانوا يتملّحون، بين الحين والحين، بالخروج على عمود الشعر (استهزاءً بالسامعين أحياناً، كما فعل أبو نواس). والكتاب يرى أنّ ما يسمّى «الشعر الحديث» ليس شعراً؛ ولا هو حديث. إنه فِعْلٌ متصفٌ بالتحرّر من الوزن والقافية، ومن شروط اللغة، ومن قيود الأخلاق. ثم هو محاولة لتغطية العجز عن النظم الصحيح، وعن الالتزام بقواعد المنطق. ويرى أن لكلّ واحد من هؤلاء الذين يسمّون أنفسهم «شعراء حديثين» قصّة نفسانيّة يحاول الترويح عنها بجعلِ الشاذ في الحياة قاعدة، وبإلباس الفساد لباس الصلاح. وفي هذا الكتاب نماذج من جميع العصور؛ وفيه أيضاً قصيدة «حديثة» يقول عنها الناظم: نَظَمْتُها وطويتها على تعابير من ثلاث عشرة لغة غير العربية؛ لأنّ نفراً من هؤلاء الشعراء يخلطون بنظمهم الإنكليزي، مثلاً، جُمَلاً من غير الإنكليزية. ويمثّل هذا الكتاب، في نظري وتحليلي، أعنف هجوم على الشعر الحديث ذي المساوىء غير الكثيرة والحسنات غير النادرة (ط1، 1983)[1].

(1) قا: زيعور، «الفلسفة في القصة والشِّعر»، في: مجلة المعارف (بيروت، تشرين الثاني وكانون الأول، 1962)، صص 4 ـ 6.

3 ـ الثعالب والأرانب

مسرحيّة رمزيّة للأطفال. وهي تدور على الجماعات القويّة والجماعات الضعيفة والجماعات الذكيّة والجماعات الغبيّة بأسلوب رمزي على لسان الحيوانات. والعقدة فيها أنّ صغار الجماعة يكونون أحياناً أكثر ذكاء وإخلاصاً لجماعتهم من الكبار المتصدّرين في الأعمال المختلفة: ذلك لأن هؤلاء الصغار لا يزالون يملكون أمور أنفسهم؛ بينما نفر من أولئك الكبار قد أصبحوا خاضعين لإرادةٍ غير إرادتهم (ط1، 1984).

4 ـ سفينة الحيوانات

هي مغّناة شعرية للأطفال. وهذه المغّناة تدور على سلوك الناس (على لسان الحيوانات) فيما يتعلّق بالطوفان في أيام نوح. هنالك جماعات وأفراد ينسون أحقادهم في المصائب، وهنالك أفراد يعيشون على مصائب الآخرين من قومهم ومن غير قومهم. هذه المغّناة مُثِّلت في بيروت، وفي العراق. وذكرها بروكلمن في كتابه «تاريخ الأدب العربي» (1931).

5 ـ الأسئلة الثلاثة

هنا مشهد تمثيلي للأطفال. وهذا المشهد يمثّل الوزير الذي يضمر الشرّ للآخرين؛ والذي يُفرض فيه أن يكون مخلِصاً لهم. هذا، إلى جانب الخادم المخلِص الذي يصدر في أعماله عن براءةٍ وحبٍّ للخير.

6 ـ الأناشيد المصوّرة

أناشيد للأطفال بعضها منقّط بالعلامات الموسيقيّة (بالاشتراك مع مدحت البنّا): الألحان فيها للدكتور حمدي الخوجة، والنوتة (العلامات الموسيقيّة) لشخصٍ كان يعرفه مدحت البنا. قال لي الدكتور عمر: مع أنَّ لي قطعة واحدة في هذه المجموعة، فإنّني كنتُ أحاول أن أصحّح لغة الأناشيد التي كان مدحت البّنا يستوحيها من التلاميذ الصغار في الأكثر (ط1، 1934)[1].

---

(1) ترِد هنا أسماءَ عديدة مُجاهِدة ومجتهدة؛ وهي ما تزال غير مدروسة، نذكُر: أحمد العجوز، عارف أبو شقرا، محمد علي الحوماني، محمد خير النويري، مدحت البنا، نبيه حجاب، فؤاد قاسم، طاهر اللاذقي... وفي كتابة تاريخ أدب الطفل عند العرب، كالحال أيضاً في تاريخ المسرح وتاريخ الشِّعر الحديث، لا يزال مجهولاً أثَرُ نفرٍ من الصِراطيين اللبنانيين.

ميدان الإسلام الحَضْري

1 ـ صورة الإسلام الباكر في الشعر العربي (1 ـ 23 هـ = 622 ـ 644م)

Das Bild des Frühislâm in der arabischen Dichtung

هذا الكتاب هو الرسالة التي تقدّم بها لنيل رتبة المشيخة (الدكتوراه). والمحور هو أنّ جماعة من المستشرقين كانوا يعتقدون أن الإسلام لم يدخل في حياة المسلمين إلاّ في العصر العبّاسي، وذلك قياساً على النصرانية التي لم تنتشر بين النصارى إلاّ في القرن الرابع للميلاد. تقيم هذه الرسالةُ الدليلَ من الشعر العربي على أن جميع فرائض الإسلام (في العقائد والعبادات خاصّة) كانت تجد صداها في الشعر العربي منذ السنة الأولى للهجرة؛ وهذا الصدى نتيجة قيام المسلمين بالفرائض على وجهها المطلوب (1937).

2 ـ الإسلام والتاريخ

الغاية، يقول المؤلف، هي تبيان موقف الإسلام في القرآن الكريم من قضايا معيّنة: الله والإنسان والعمران (أو الإجتماع) والتاريخ؛ وفي بعض الأحيان فهو يستطرد استطراداً خفيفاً إلى آراء الأئمّة والمفكّرين. ومنهجه كان أن يبدأ الفصل باستعراض الموضوع في التوراة والإنجيل «ولم يكن فيهما شيء واضح من ذلك ولا على مستوى المنطق ـ إنّ الإله اليهودي الذي يَنْزل إلى الأرض ليرى ما يصنع أهل بابل لا يمكن أن يكون «الله» الذي خلق السنوات والأرض». إنّ الذي يتبدّى في هذا الكتاب هو أنّ في القرآن الكريم مدارك من الفكر والعلم والاجتماع ومنطق التاريخ في أسمى درجات الصحّة، وهي التي تجعل من القرآن الكريم دستوراً للحياة الإنسانيّة كلّها (ط1، 1983) [سبق أن أشرت، وبعد موافقته، إلى أني اخترتُ العنوانَ أو الموضوع].

3 ـ تجديد في المسلمين لا في الإسلام

محوره هو أنّ تأخرّ المسلمين اليوم راجعٌ إلى أنّ جماعات منهم قد تركوا العمل بما يوجبه القرآن الكريم عليهم، ثمّ اتّخذوا آراء حزبية مستوردة. إنّ الإسلام قائم على التوحيد والعلم والصدق والتفكير، فإذا نحن أحببنا أن ينهض المسلمون فيجب عليهم أن يأخذوا بالعلم الذي يدّلهم على طريق النجاح والرقيّ كما كان هذا العلم منهاجاً لأسلافهم (1981).

4 ـ السياسة الشرعية لابن تيميّة

Ibn Tamiyya on public and private law in Islam

هذا الكتاب هو نقلٌ (ترجمة) لكتاب السياسة الشرعية لابن تيميّة إلى اللغة الإنكليزية (1966).

5 ـ الإسلام على مفترق الطرق

Islam at The Cross-Road

هذا الكتاب من تأليف محمّد أسد (ليوبولد فايس) وقد نقله فروخ من اللغة الإنكليزية. عقدة هذا الكتاب أنّ المسلمين لا يستردّون المكانة التي كانت لأسلافهم إلاّ باتّباع السلوك الذي كان لأسلافهم: إنّهم لا يَشْفَوْنَ من مرضهم الحاضر إلاّ إذا تناولوا ذلك الدواء القديم الذي صحّ به أسلافهم.

6 ـ الإسلام منهجُ حياة

Islam, a way of life

هذا الكتاب للدكتور فيليب حتّي ألّفه في آخر حياته. وإذا كان للمترجِم فروخ على ف. حتّي عددٌ من المآخذ ظهرت في أوائل حياته (في انضمامه إلى حركة التبشير بالنصرانيّة) وفي أواسط حياته (في وضع «كتاب تاريخ لبنان» على ما يشتهي الاستعمار في لبنان)، فإنّ هذا الكتاب، «الإسلام منهجُ حياة»، يغطّي على عدد من تلك المآخذ. فمثلاً يُعجب العقل المقارِنُ هنا بقول للدكتور حتّي: «إنّ شريعته (الإسلام) تجمع كلّ ما في الشرائع وتكمّلها ثمَّ تنسخها كلها، ولقد كان من أسباب ذلك أن شريعتهم (ص 23) آخرُ الشرائع وأتّمها. الإسلام ليس ديناً محمديّاً، ولكنّه

دين التسليم بإرادة الله (ص 53)». ويقدّر المترجم كثيراً، وأنا، هذه الشهادة يؤديها المؤلّف للإسلام ديناً وحضارةً وتجارب تاريخية (ط1، 1972).

7 ـ الأسرة في الشرع الإسلامي

يعالج هذا الكتابُ الأسرة كما نظر إليها الإسلام، منذ الخطبة والزواج إلى تقسيم الإرث. الأسلوب موجز واضح، يصلح لأن يكون أساساً للقضاء أو للحكم على سلوك المسلمين بما جاء به الإسلام. ولم يُقصَر الاهتمام في ذلك الكتاب على مذهب واحد؛ فقد تناول من جميع المذاهب الإسلامية، ذلك لأنّ المذاهب أبواب اجتهاد، وليست فِرَقاً دينيّة، ولا هي أديان (ط1، 1951؛ ط2، 1974)[1].

8 ـ الإسلام ديني

خمسة أجزاء؛ وهو للمرحلة الابتدائية. وقد شارك في وضع هذا الكتاب أحمد العجوز، ومدحت البنّا. أقاموا هذا الكتاب على ما جاء في القرآن الكريم، وفي الحديث الصحيح، ممّا يحتاج إليه كلُّ مسلم في حياته الفردية والعائلية والاجتماعية. وأوردوا كثيراً من الآيات والأحاديث التي يجب على المسلم العادي أن يعرفها لصحّة عبادته، ولحسن المعاملة لأخوانه (را: الأيديولوجيا الدينية. قا: التربيةُ الوطنية وإنسانية المدى).

9 ـ أنا مسلم

وهو تمهيد لكتاب «الإسلام ديني».

10 ـ الطفل المسلم

دعت الضرورة إلى وضع هذا الكتاب، وهو في خمسة أجزاء، على المذهب المالكي. ولكن إذا نحن استثنينا عدداً يسيراً من الأمور، وجدنا أن هذا الكتاب، «الطفل المسلم»، كتابٌ يصلح لجميع أطفال المسلمين (ط1، 1965).

---

(1) هنا طبَّق المؤلّف فكرةً كانت عزيزةً عنده؛ تلك هي إرادته، وأمنيته، في التحاور مع المذاهب الإسلامية المستبعَدة، ظلماً وتَعصباً (را: أدناه، محمد علي الزعبي في: «لا سُنّة ولا شيعة»...

ميدان التاريخ وعلومِ الاجتماع والنفسِ والحضارة

1 ـ تجديد التاريخ

بعد فصل طويل في «علم التاريخ» وفي «قواعد التَّأريخ» (التأرخة) يأتي عدد من الفصول «المكتوبة من جديد» في التاريخ القديم والتاريخ الوسيط وفي التاريخ الحديث من الشرق والغرب ومن الإسلام والنصرانية، كما يجب أن تكتب تلك الفصول من الناحية العلميّة. إنّ العقدة في هذا الكتاب هي: «التاريخ السياسي تاريخ غير صحيح»، ذلك لأنّ أهل الدولة حينما يريدون أن يجعلوا لأنفسهم «تاريخاً» لا يدوّنون الوقائع التي جرت في أيّامهم بل يلفّقون بين الأحداث: يزيدون فيها أو ينقصون منها أو ينقلونها من عصر إلى عصر أو يخترعون أحداثاً لم تقع قط. كلّ هذه الأمور يجد عليها القارىء أمثلة في هذا الكتاب الذي يريد فيه المؤرّخ فروخ، وعلى غرار ما فعلتُ أنا متسرِّعاً في بداية السُّلّم، الانتسابَ الفكري إلى ابن خلدون (1980).

2 ـ كلمة في تعليل التاريخ

لأحداث التاريخ الواقعة أنواعٌ من التعليل: التعليل الخرافي، والتعليل الديني، والتعليل الفلسفي، والتعليل النفساني، والتعليل العلمي، والتعليل الاجتماعي، وغيرها. هذا الكتيّب يشرح هذه الأنواع، ويضرب عليها الأمثلة، ثمّ يقف وقفة على التعليل الاجتماعي عند ابن خلدون خاصّة، ويورد نصوصاً من مقدّمة ابن خلدون تتعلّق بذلك. وهنا أيضاً تُستدعى إرادةُ المؤلف وطريقته للارتباط بصاحب «المقدمة» (ط1، 1970).

3 ـ تاريخ الجاهليّة

فصول هذا الكتاب هي: المصادر والمراجع (طبقاتها واستخدامها)، جزيرة

العرب ثمّ الساميّون (الأعرابيّون، على الأصحّ) والعرب، جيران العرب، أيام العرب (حروبهم القديمة)، مجرى التاريخ في نجد وفي الحجاز. . .، حضارة الجاهليّين (1964).

4 ـ العرب في حضارتهم وثقافتهم

فصول هذا الكتاب تشبه فصول الكتاب السابق، مع اختصار الجانب السياسي والتفصيل في جانب الفكر والعلم. ويزيد هذا الكتاب على الكتاب السابق في معالجة الحياة في دولة الخلفاء الراشدين، وفي الدولة الأمويّة (1966).

5 ـ العرب والإسلام في الحوض الشرقي من البحر الأبيض المتوسط

كانت الحاجة إلى هذا الكتاب نابعةً من حاجة جامعيّة هي تبدّل منهاج التاريخ. في هذا الكتاب إلحاحٌ على الجانب السياسي من تاريخ صدر الإسلام (1958).

6 ـ تاريخ صدر الإسلام والدولة الأمويّة

هذا الكتاب أيضاً كان استجابة لتبديل المنهاج في الجامعة. فقد جرى فيه إيجاز جانب، ثمّ توسُّعٌ في جانبٍ آخر (1970).

7 ـ تاريخ العرب والإسلام في الحوض الغربي من البحر الأبيض المتوسّط

لمّا ظهر هذا الكتاب بدا جديداً في بابه. إنّه لا يقوم على الرواية فقط، بل هو مبنيّ على تعليل الوقائع التاريخيّة وعلى ربط النتائج بالأسباب. إنّه يستخدم المنطق، عند فهم التاريخ، بقدر. ثمّ يفضّل على المنطق «ما هو مألوف في الاجتماع الإنساني» بتدوين ما وقع فعلاً. فإذا تعارض المنطق وما هو مألوف في الاجتماع الإنساني، فالمقبول عند تدوين التاريخ ما وقع فعلاً في الاجتماع الإنساني. هذا الكتاب يتناول أربعين سنة من تاريخ المغرب والأندلس في الحكم الإسلامي. هنا يقول المؤلف: كنت أودّ أن أستمر في تاريخ الإسلام على هذا النهج القويم، ولكنّ ذلك يتطلّب نحو ثمانية آلاف صفحة بالإضافة إلى وقت طويل جداً (1959).

8 ـ تاريخ سورية ولبنان المصوّر

هذا كتاب مدرسي. الأجزاء الثلاثة الأولى للمرحلة الابتدائية، والجزء الرابع

للمرحلة التكميلية. الأجزاء كلّها تقوم على معالم التاريخ في أسلوب واضح. وفيه إطار من التاريخ العام، لأنّ الأحداث المحليّة لا تفهم في معظم الأحيان إلاّ بالموازنة بينها وبين الأحداث العامّة فيما قَرُب من البلاد أو فيما بَعُد عنها أحياناً. فمثلاً يُبَيِّن فروخ أننا لا نستطيع فهم الأحوال الجارية في لبنان المعاصِر، إذا لم يكن لنا إلمام بالأحداث في سائر بلاد الشرق الأوسط وفي الولايات المتّحدة وفي الاتحاد السوفياتي السابق أيضاً (1935).

9 ـ تاريخ الإسلام المصوّر

في خمسة أجزاء. سلسلة للمطالعة العامّة وهي للقرّاء الصغار؛ وفيها العرض الهَيِّن (1966).

10 ـ تاريخنا المصوّر

سلسلة للمرحلة الابتدائية (خمسة أجزاء). فيها التثقيف لعقول الناشئة بحسب أعمارهم؛ وفيها أيضاً الأسلوب الواضح. وبما أنّ المناهج اللبنانية كانت سيئة من حيث الوضع ومن حيث التعليم، فإنّ عدداً كثيراً من الكتب المدرَّجة (التي وُضِع كلّ كتابٍ منها لصفٍّ معيّن) قد علت قليلاً أو كثيراً عن مستوى التلاميذ، فدعت الضرورة إلى وضع جزء تمهيدي لهذه السلسلة (1972).

11 ـ وثبة المغرب

هنا قال لي المؤلِّف: «في الـ 1957 قمتُ بزيارةٍ للمغرب ولتونس (قبل استقلال الجزائر والسماح للمسلمين بزيارتها)، واستطعتُ أن أتطوَّف بهما حيناً؛ ووصلتُ في المغرب إلى تينمل في الأطلس الكبير». ولمّا عاد المؤلِّفُ وَضَع ذلك الكتاب ليقصَّ طرفاً من تاريخ المغرب، ويصف بلاده على عتبة الاستقلال. والقارىء في التسعينات من القرن العشرين يفتخر بالكتابات الرائعة عن المغارب في تاريخها وتطورها، في أسئلتها الحضارية ومشكلاتها وإنسانها وصناعتها لمصيرها.

12 ـ نحو التعاون العربي

في عام 1945 زار وفدٌ من مدارس المقاصد مصر زيارةً طويلة. هنا يتذكر مؤلفنا فيعلق: لقد وضعتُ هذا الكتيّب الذي تبيّنتْ فيه مكانةُ مصر في نطاق البلاد

العربية. ولا تزال مصر إلى اليوم، بل وستبقى، الأخت الكبرى للبلاد العربية؛ ولكنّ السياسة العامّة فيها، بحسب رأي المؤلِّف ورأيي، قد انفتحتْ على غير العالم العربي أكثر مما يجوز (1946).

13 ـ دفاعاً عن العِلم

دراسة عامة موجزة لنظام التعليم في الجمهوريّة اللبنانيّة. يعلق المؤلف على هذا الكتاب فيقول: منذ ذلك الحين (1941) كنتُ أرى الأثر السّيء الذي كان يميل بالسياسة اللبنانية الرسمية إلى كره بعض اللبنانيين بعضاً؛ وما القتال الذي دار في لبنان (1975 ـ 1984) إلاّ إحدى النتائج لذلك المنهاج المدرسّي السّيء. هنا نجد الكثير من ركائز نظرية فروخ التربوية، وصِدق تنبوءاته بالمأساة اللبنانية، وجذور رفضه للتيار الإنسلاخيّ وكذلك رفضه للمتقاعسين عن الدفاع عن الذات والاستقلالِ وعدمِ التبعية تجاه الآخر القويّ (ط1، 1945).

14 ـ دفاعاً عن الوطن

دراسة على نمط الدراسة السابقة؛ إلاّ أنها تتناول الحياة العامّة في لبنان من حيث السياسة الخاصة. ينبه الكتاب إلى أن استمرار الوضع سيؤدي إلى ثورة. فَحَذَّر، وأوصى، ودَلَّ: لقد كان المؤلِّف، وعلى غرار ما كنتُ، يتوقّع ما سوف يحدث من فِتنٍ في لبنان (ط1، 1946).

15 ـ التبشير والاستعمار

وُضِعَ بالاشتراك مع الدكتور مصطفى خالدي. يقول عنه المؤلف: إنّ هذا الكتاب بقي بين أيدينا في التصنيف عشر سنوات (1944 ـ 1953)، وقد جمعناه من أقوال المبشرين (في كتبهم باللغات الأجنبية). وكلّ جملة فيه منسوبة إلى المصدر نفسه. لقد كانوا أداة في أيدي دولهم والأيديولوجياتِ التي كانت تريد السيطرة السياسيّة توصّلاً إلى الاستغلال الاقتصادي. هذا الكتاب يكشف عن معظم الحِيَل والالتواءات التي كان المبشرّون يقومون بها في سبيل غايات دُوَلهم (ط1، 1953).

16 ـ باكستان دولة ستعيش

في عام 1952 حضر المؤلفُ الدورة الثانية لمؤتمر العالم الإسلامي (في

كراتشي)، وتلك كانت زيارته الأولى لباكستان. وَصَفَ الكتابُ ذلك المؤتَمر، وأنعم النظر في عدد من جوانب الحياة في ذلك الوطن، وحاول أن يستشفّ شيئاً من وراء حجاب المستقبل.

17 ـ أصدقاء لا سادة

وهو ترجمة مذكّرات المشير أيوب خان رئيس دولة باكستان. هنا نجد بعضاً من نظرية فروخ في الترجمة.

18 ـ التوجيه الصحيح

وهو في أربعة أجزاء. قال لي المؤلف في صيف 1984 : لقد وضعت هذا الكتاب بالاشتراك مع عمّي حسن (ت 1966) وشخص آخر لا يتضح اسمه في ذاكرتي الآن. هذا الكتاب في التربية الوطنية للمرحلة الابتدائية.

19 ـ الجغرافية المصوّرة الجديدة

وهو في أربعة أجزاء. وضعه المؤلف، كما قال لي في الفترة المذكورة أعلاه، بالاشتراك مع أستاذ لا أذكره الآن (أو أستاذَيْن). وهو كتاب مدرسي للمرحلة الابتدائية.

20 ـ عمر فرّوخ وآثاره الثقافيّة في أربعين عاماً

في هذا الكتيِّب ترجمة ذاتيّة موجزة ثمّ ثَبتٌ بالكتب الأدبيّة (غير المدرسيّة) مع ذِكْرِ طبعاتها وسِني طبعها. وفيه عدد من الآراء في عدد من الموضوعات. وقد حاولنا الانتفاع منه في إعداد شيء من هذه اللائحة.

ميدان الصحافة والندوات والخُطَب

أحبّ الدكتور فروخ العمل في ميدان الصحافة. فهو كان يكتب للصحف اليومية، وللمجلات مُبَسّطاً أبحاثه وآراءه. وكذلك فقد أسهمَ في التثقيف العام؛ وهو مشارِكٌ نشيطٌ في إلقاء الخُطَب عند المناسبات. هنا، نذكر له:

1 ـ الأمالي

صدرت هذه المجلة ثلاث سنوات (1938 ـ 1941) بالاشتراك (في أوّل الأمر) مع الدكتور محمّد خير النويري، وعبد الله المشنوق، وعارف أبي شقرا، وزكي النقّاش، ومحمّد علي الحوماني. وكان أول من تخلّى عنها محمّد علي الحوماني. ومع أنّ المجلّة بدأت تَردّ في السنة الثالثة شيئاً يسيراً من الربح، فقد اختار فروخ حَجْبَها لأنّها كانت تمنعه من التأليف على النطاق الواسع. كانت هذه المجلّة الثقافية الأسبوعية مستقلّة، بكلّ ما في الكلمة من معنى. وقد أصبح لها كتّاب ـ يمدّونها بمقالاتهم «ابتداءً من عند أنفسهم» ـ من المستشرقين ومن الأدباء العرب؛ وذلك بلا تعويض مالي.

2 ـ الندوات والمؤتمراتُ والخُطَب

المقصود بالندوات هنا محاوراتٌ في عددٍ من الموضوعات الثقافيّة أو الأدبية بين نفر يجتمعون في مجلس أمام السامعين مباشرة، أو أمام المذياع (الراديو)، أو المِرْياء (السَّمْرَئيّ، بحسب العلايلي؛ التلفزيون). والندوة صارت اليوم طريقة في التثقيف العام، وأداة نافعة تصل إلى الجمهور. والندوات التي اشترك فروخ فيها، في بلاد مختلفة، كثيرة.

وقد ذكَر الأستاذ منها الندوة عن محمّد بن موسى الخوارزمي واضع علم الجبر، وكنّا ثلاثة أمام ميكروفون التلفزيون في بيروت: أنا واثنان من أساتذة

الرياضيّات أحدهما أستاذ للرياضيّات في صفوف البكالوريا، ورئيس إحدى لجان الرياضيّات في امتحانات البكالوريا اللبنانية[1].

بعد أن تحاورنا في مكانة الخوارزمي التاريخيّة وأثرها في تاريخ العلم، كان لا بدّ من شرح الطريقة التي بنَى بها الخوارزمي «المعادلة التربيعية» (المعادلة من الدرجة الثانية)، وهي أمّ المعادلات. وكان من المنتظر أن يتولّى ذلك على اللوح الأسود أحد الأستاذَيْن اللذَيْن معي. فهابا الموقف. فقمتُ أنا إلى اللوح الأسود والطبشورة في يدي وشرحتُ تلك المعادلة شرحاً وافياً بقدر الطاقة؛ وكان الشرح كافياً.

لقد أدركتُ لماذا هابا هما الموقف، ولماذا أقدمتُ أنا عليه. لقد كان بالامكان أن يخطىء الواقف عند اللوح الأسود أمام الجمهور في برنامج يجري بثّه على الهواء (مباشرة) فيلومه الناس ولا يعذرونه لأنه في الأصل أستاذ للرياضيّات.

أما أنّا فالمعروف عنّي أنّي أستاذ للأدب والتاريخ والفلسفة. فإذا أنا أخطأتُ كنتُ عند المشاهدين معذوراً.

وكذلك فقد كَتَبَ للراديو ندواتٍ للإذاعة في الخارج. فمثلاً كَتَبَ برنامجاً من ثلاثين ندوة عن عمر بن الخطّاب باللغة الفرنسية. وكَتَبَ عدداً كبيراً من البرامج باللغة الإنكليزية. كان البرنامج الواحد يتألّف من ثلاثين ندوة أحياناً، أو من ستّ وعشرين ندوة في الغالب في موضوعات ثقافيّة إسلامية[2].

---

(1) مسرحية الخوارزمي ظهرت فيما بعد مطبوعة.

(2) يعلق الدكتور عمر هنا فيقول لي (بتاريخ 2 شوال 1404= 03/ 6/ 1984): اضطررتُ إلى الاعتذار عن الاستمرار في كتابة هذه البرامج لضيق الوقت ثم لسبب أهم من ذلك؛ هو أنّ هذه البرامج كانت توضع لمناسبات معيّنة، وهذا يقتضي أن أقدّم تلك الندوات في أوقات محدودة. وفي كثير من الأحيان كانت أعمالي في التدريس وفي التأليف تحول دون الوفاء بما يطلب منّي في الوقت المطلوب. ويحسن أن أشير إلى أنني كنت أكتب تلك الندوات، وكان يتولّى تسجيلها للإذاعات أشخاص آخرون.

مشاريع كُتب[1]

1 ـ ابن تَيميّة

«وضعتُ كتاباً يتناول حياة الفقيه المصلح أحمد عبد الحيم بن تيميّة (661 ـ 728هـ)، فلما قارب الانتهاء، صدر عن المملكة العربية السعودية «مجموعة فتاوى ابن تيميّة» (في سبعة وثلاثين جزءاً) تضمّ في الحقيقة جميع كتب ابن تيميّة ورسائله وفتاويه. عكفت على هذه المجموعة فقرأتها كلّها ثمّ جمعت ما فيها من المواد على أوراق كبار، ثم نسختُ رؤوس الموضوعات على بطاقات. وأنا الآن، في الـ 1984، في سبيل جمع آراء ابن تيميّة في سياقٍ منطقي كيلا يفوتني شيء من آرائه العمليّة. فإذا أضفتُ ما أخذتُه من هذه المجموعة إلى ما كنتُ قد «ألّفت بينه» في المشروع السابق ظهر لي عن ابن تيميّة كتاب يمثّل آراءه منسوقةً في سياق منطقي.

(. . .) لم أرجع ـ في بسط آراء ابن تيميّة ـ إلى كتابٍ غير الكتب التي ألّفها ابن تيميّة. بين يديّ عددٌ من الكتب التي أُلّفَتْ في ابن تيميّة. ولكنّ كلّ مؤلّف ـ بلا استثناء ـ كان يجمع من كتب ابن تيميّة ومن الكتب المؤلفة عنه قديماً وحديثاً «آراء عامّة» جاء مثلها عند عدد من الفقهاء. أمّا خطتي في بسط آراء ابن تيميّة فهي أن أجمع آراءه من كتبه هو، وأن أثبت كل رأي مقيّداً باسم كتاب له مع رقم الصفحة. وفي بعض الأحيان ـ حينما يكون الرأي برّاقاً وخطيراً في الوقت نفسه ـ أذكر الأسطر التي جاء ذلك الرأي فيها.

وأنا أخاف الآن أن يرى هذا الكتاب مقاومةً إذا صدر على هذا النحو، ذلك

---

(1) كَتَبَ لنا الدكتور عمر هذه اللائحة، تحقيقاً لرغبتنا. وذلك عند سؤاله عن مشاريعه للمستقبل. وقد أوردنا هنا هذه الأسماء والتي هي مكتوبة بتاريخ 29 رمضان 1404= 28/6/1984، بقصد إظهار ما كان يودّ المؤلف استكماله وما كان يشغل باله وفكره.

لأنّ لابن تيميّة آراء عمليّة في الحلال والحرام وفي الفقه والاجتماع، وفي العقائد والعبادات، في أعلى طبقات الفكر الإنساني؛ ولكنّ الناس والجماعات لا يعرفون هذه الآراء. أمّا الماضون فقد ألقَوْا بابنِ تيميّة في السجن مراراً؛ ثمّ مات ابنُ تيميّة في السجن، لأن آراءه كانت مخالفة لحكّام زمانه».

2 ـ ابن سينا

«بين يديّ كتاب أدرسُ فيه ابن سينا العالم (في الرياضيّات والفلك والفيزياء والكيمياء ـ وربّما تطرّقتُ إلى الطبّ).

ابن سينا (ت 428هـ) طبيبٌ في الدرجة الأولى، وعالم في الدرجة الثانية؛ ثمّ فيلسوف. غير أنّ جميع الذين درسوا ابن سينا قد انصرفوا في الأكثر إلى فلسفته، وإلى درس فلسفته الورائيّة (ما بعد الطبيعة) وإلى الكلام في النفس خاصّة. وإذا كان هنالك اهتمام بآرائه العلميّة (وعند غير العرب)، فإنّ ذلك الاهتمام كان جانبياً.

ولقد دلني اختباري في التأليف على أنّ نفراً كثيرين من المؤلّفين يرغبون في الموضوعات العامّة التي يستطيع أحدهم أن يسردها كما يشاء؛ وأن يدافع عنها كما يشاء أيضاً، إذا اعترض أحدهم عليه في رأي من الآراء أو في قولٍ من الأقوال.

أمّا المؤلّفون المعاصرون لنا من الذين يؤلّفون في الماضين ببسط آراء الماضين وعرض وجهات نظرهم مع الوقوف حَكَماً منصفاً تجاه تلك الآراء ـ كما يفعل شكيب أرسلان (ت 1366هـ = 1946م) وعبّاس محمود العقّاد (ت = 1383هـ = 1964م) في كتابه «ابن الرومي في شعره» أو كما يفعله صديقي وابن صفّي الدكتور صبحي رجب المحمصاني ـ فقليلون جداً».

3 ـ مشاريع أخرى

وكتب لي الزميل عمر بنفسه عن مشاريعه الأخرى، التي كان يفصّلها أمامي شفاهةً، ما يلي:

«في أوراقي مقالات ـ هي بحوث في العلم والاجتماع والتاريخ ـ أُعِدَّتْ للمؤتمرات ولمجمع اللغة العربية ولجهات أخرى (بالعربية وبالإنكليزية أيضاً) لم تنشر في كتاب. ثم هنالك مشاريع كتب أو كتب تامة لم تصدر، لأنّ الإنسان لا

يستطيع أن يسابق الشمس، ولأنّ طبع الكتب لا يمكن أن يسير بالسرعة التي يجري فيها التأليف.

«كما وضعتُ أيضاً مشروع سلسلة في الأدب العربي الحديث. وقد أنهيتُ جزأيْن منها يتعلّقان بالقرن الهجري الحادي عشر (السادس عشر والسابع عشر الميلاديين). وسأقدّمهما للطبع، إن شاء الله، مع بدء موسم الطباعة في الخريف المقبل. وقدْ قدّمت الجزء الأول منها للطبع منذ مدّة»[1].

4 ـ مشروع دراسةٍ نقديةٍ للصحافة والحكّام والسياسيين

وقال عُمرَ لعلي: «لمّا نشبت الثورة في لبنان (عام 1958م) جمعتُ الصحف اليومية التي صدرت في أثناء تلك الثورة ثم ألفت منها كتاباً على النهج التالي:

سِرتُ في هذه الصحف (وكانت تُمثّل الاتجاهات المختلفة في البلد) بطريقة تاريخية على الأيام ثمّ أَثبَتُّ آراء أقطاب تلك الثورة من وزراء وزعماء ورؤساء وصحافيين إثباتاً ليس فيه من الجهد إلاَّ ترتيب هذه الأقوال (مع ذكر اسم الصحيفة التي جاءت فيها هذه الأقوال وذكر تاريخ صدورها ورقم الصفحة التي ظهر فيها كل قول)، كما جعلتُ كلّ قول منسوباً إلى صاحبه. وحرصاً على الأمانة فإنّي كنت أقص كلام القائلين من صفحات الجرائد وألصقها على ورقة وأضمّ تلك الورقة إلى مخطوطة الكتاب المقبل».

ولّما حملتُ هذا الكتاب إلى دور النشر (في ذلك الحين) لم يرضَ أحدٌ أن ينشره. وسببُ ذلك أنّ رجال السياسة الذين كانوا في الحكم والذين كانوا في خارج الحكم كانوا يصرّحون في أحد الأيام برأي ثم يصرّحون بعد ذلك (بشهر أو بأسبوع أو بيوم واحد) برأي يخالفه أو يناقضه.

ولمّا بدأ الاجتياح الإسرائيلي للبنان (الجمعة 4/ 6/ 1982) أخذتُ بجمع أخبار هذا الاجتياح من الصحف اليومية على المنهج السابق. ومع أنّني قد توقّفتُ عن ذلك

---

(1) جادلتُ فروخ في نقصان اهتمامه بالفنون والتربية الفنّيّة كما الجسدية. ذاك ما كان يُغَيَّب أيضاً في التيار الصراطي بعامة وثقة.

الجمع بعد مدة يسيرة، فإنّ الملف الجاهز إلى يميني الآن والقاصر على جانبٍ من أيام ذلك الاجتياح لا يصلح للنشر، لأنّ الأمور التي كانت تجري على أرض الوطن لا تنطبق عليها الأقوال التي كانتْ تعلَن في الصحف (وفي الراديو والتلفزيون)[1] . . .».

---

(1) را: مجلة **الباحث**، العدد4 (تشرين الأول ـ كانون الأول)، 1987؛ حيث كتبتُ عن فروخ مقالاتٍ عِدّة بغير أن أوقعها ونظّمتُ بعض نصوص له (صص 60 ـ 140) لم تكن منشورةً. أيضاً، را: مجلة حوار العرب (بيروت، شباط، 2006، صص 118 ـ 122).



الفصل الثامن

اعتمادُ السيرة الذاتية كطريقة للتأرخة العامة ولتطور الفكر التربوي والمؤسَّسات المدنية

أواليةُ الاستجابةِ على التحدّيات والضغوطاتِ والإحباطِ والعقبات

- *المؤسَّسات المَدَنيةُ في حقول التعليم والتكافل كما التشارك والرعاية ـ تَعزيزٌ للديمقراطية والعدالة الاجتماعية والحريات.*
- *التعليمُ الخاصُّ المجاني وغير المجانيَ ـ مُمْرِضاتُه أو ضغوطاتُه على رسالةِ التعليمِ ورسولية المرابطِ*
- *أُشْمولة وتوليفة: ضروراتُ المجتمع الأهلِيِّ ومخاطرُ التعليمِ الخاصِّ غير المُراقَبِ «وغير الوطني».*

نستطيع نقْدَ ما هو مجتمع أهليّ؛ لكنْ يصعب علينا عدم احترامه، وإنكار مردوديته وبالتالي قيمته. وفي الواقع، إنّ ما يقال عن المؤسسات الأهلية هو أن تكون نَفْسَها أي أنْ تكون هي هي. إذْ يحْسُنُ بها، في وظائفها، أن تمتدّ أكثر؛ وأوسع وأعمق. فما يقدّمه المجتمع المدني يعزّز التكافل والتشارك والحرية؛ وهذا، على الرغم من أنّ المؤسَّسة المدَنية ذات البنية الراسخة ـ وككلّ مؤسَّسة ـ تحمل جوانب أخرى غير الجانب الساطع. والنقد، إنْ شاء أن يكون، هو نقدٌ للتطبيق لا للمبدأ؛ للما يجري لا للما يجب.

يرتبط اسم مؤسسات المقاصد[1] باتجاه ثقافي سياسي في لبنان. وقد قدمتْ تلك المؤسسةُ عبر قرنٍ من التاريخ خدمات ثقافيةٍ وتطويرية للمجتمع، كانت وظائفها نافعة مُجزِية؛ وقامت بوظائف هي أصلاً من واجبات الدولة. ارتبط فروخ بالمقاصد ارتباطاً مديداً: وكلاهما عضوٌ فاعِلٌ في تغذية التيار «**العروبي الإسلامي**»، وفي تَسْطيع التراث العربي، والإسلامي. وقد طَلبتُ من فروخ أن يكتب بعض هذا الفصل. ورجوتُ أن يكون هنا، كما هو في كل شأن، صاحب الموقف الذي لا يماري أو يهادن. وهكذا نقدِّم للتاريخ، للتربية والالتزامِ والمَدَنيات والعمل الطوعي الديمقراطي وللمجتمع، ما يلي:

الفقرة الأولى: حياة المهنيِّ والمثقّفِ الوطني[2].

الفقرة الثانية: من تاريخ المؤسسات المدنية المقاصدية ـ معركة ونجاحُ العملِ المَدَني.

---

(1) هي المؤسسة المعتبرة، هنا، بمثابة الشاهد؛ أو هي العيِّنة الممثِّلة للمجتمع المدني المغذّي والمتغاذي مع التيار الأكثري.

(2) لم نتدخل؛ لم نعلّق كثيراً. لعل الموضوع ينفع. وقد سمعنا مراراً ما هو وارد أدناه من المربي عمر بقلمه؛ ونحن فضّلنا أن يكتب هو بنفسه عن نفسه وبالوثائق. رَتَّبتُ؛ ووزَّعتُ المادة إلى فقرات تسهيلاً، وعلى الطريقة السريعة.

الفقرة الأولى ـ التدريسُ والتأليف في المقاصد[1]:

لخّصَ لي عمر فروخ عن حياته وعلائقه في المقاصد (1929 ـ 1983)، أدناه، ما كنتُ أسمعه منه متفرقاً:

ليس من الممكن أن أقصّ تاريخ حياتي في جمعيّة المقاصد الخيريّة الإسلامية في بيروت، من عام 1929 إلى عام 1983، في صفحة واحدة أو في عشرين صفحة أو في ضعفها أيضاً. غير أنّي سأفعل شيئاً من ذلك في هذه الصفحات القليلة بالاستناد إلى عدد من الرسائل التي وصلتْ إليّ في أثناء تلك المدّة.

لمّا عزمتُ على أن أكون معلماً (عام 1923، وكنت لا أزال تلميذاً) حزمت أمري على أن يكون لي دخل جانبيّ، لأنّني أردت أن يكون التعليم رسالة لي، لا وسيلة إلى «كسب معاشي». من أجل ذلك استطعت أن أسلك في حياتي المدرسيّة سبيل الإصلاح. وحينما جمّدتْ جمعيّة المقاصد الخيريّة الإسلامية مرّة راتبي ثلاثة أشهر لم أسأل عن سبب ذلك (لأنّني كنت أعرف السبب الحقيقيّ). ثمّ إنّ الجمعيّة دفعتْ رواتبي المتأخرة فيما بعد.

عرفتُ في أثناء عملي في المقاصد ستّة رؤساء: الشيخ مصطفى نجا (مفتي مدينة بيروت) ومحمّد الفاخوري (صاحب الصيدلية التي كانت معروفة باسمه، في باب ادريس) وعمر الداعوق (تاجر الساعات والمجوهرات في سوق الطويلة ـ السوق الطويلة ـ وأحد المساهمين في بنك سوريا ولبنان) ثمّ محمّد سلام وصائب سلام وتمام سلام.

كان الرؤساء الثلاثة الأوّلون يَقْصرون نشاطهم على العمل في الجمعيّة، قلّ

---

(1) فروخ هو، هنا، الممثّل للعاملين في المؤسّسات التعليمية الإسلامية الخاصة (من كلّ المذاهب، بالطّبْعَ أو بَداهةً). والمقاصد، مثلما صار معروفاً هنا، هي الممثّلة لتلك المؤسّسات المدَنية عينها؛ وللتيار الأكثريّ أو الوطني أو الصراطي. ونذكر أيضاً: مدارس العاملية؛ مدارس الإصلاح، للحوماني...

منهم من تدخَّل في الجانب الفنّي من التعليم.

جاء إليّ **الشيخ مصطفى نجا** (في مدرسة الفاروق ـ واسمها الحالي مدرسة أبي بكر الصّدّيق)، سنة 1929، وقال لي محتجّاً: يا عمر، أنت تعلّم اللغة الإنكليزية (وكنت أعلّمها فوق النصاب القانوني، وبلا أجر، وللتلاميذ الذين كانوا يريدون ذلك، وقبل بدء الدوام الرسمّي). ثمّ تابع قوله لي: وهذا مخالف لشرط الواقف. ذلك لأنّ الذين أسّسوا جمعية المقاصد الخيريّة الإسلامية، بعد الحرب العثمانية الروسية، كانوا قد أرادوا أن يساعدوا الأرامل والأيتام على العيش عيشةً كريمة من غير أن يضطرّوا إلى مدّ أيديهم للاستعطاء. فلّما شبّ الأيتام ثمّ استطاعوا أن ينفقوا على أنفسهم وعلى أمّهاتهم لم يبق هنالك مسوّغ لبقاء تلك الجمعيّة في الإطار الذي أحاطت به نفسها. من أجل ذلك نقل أعضاء تلك الجمعية ـ في حديث طويل ـ نشاطهم من مساعدة الأيتام والأرامل إلى التعليم الابتدائي، واهتموا بتعليم القرآن الكريم واللغة العربيّة والحساب. وهذا ما عناه الشيخ مصطفى نجا لمّا قال لي إنّ تعليم اللغة الإنكليزية مخالف لشرط الواقف[1].

لم يكن من العسير على مدير مدرسة القنطاري (وكان اسمها في ذلك الحين مدرسة الفاروق، واسمها الآن مدرسة أبي بكر الصدّيق) **محمد عمر منيمنة** (ت 1984) وعلى مدير مدرسة البنين الأولى (في الحُرج) عبد الله المشنوق، أن يُقنِعا **الشيخ مصطفى نجا** بأنّ حاجة المسلمين تقتضي الانتقال بمدارس الجمعيّة من المرحلة الابتدائية إلى المرحلة الثانوية.

لا أعلم إذا كان **محمّد الفاخوري** قد تدخل بأمر يتعلق بالجانب الفنّي من التعليم.

وفي يوم من الأيّام أرسل **عمر الداعوق** إلى **عبد الله المشنوق** بطاقةً عليها:

«ضعوا فُلاناً في الصف الأوّل» (صف البكالوريا). أعطاني عبد الله المشنوق هذه البطاقة فأخذتُها وذهبت إلى عمر الداعوق. فقال لي: يا عُمَر، الناس يأتون إليّ

(1) راجع، آخر الفصل هذا، الاتفاقية المعقودة بين فروخ ورئيس جمعية المقاصد الشيخ مصطفى نجا مفتي مدينة بيروت.

في أمور كثيرة. وقد كتبتُ أنا إليكم هذه البطاقة، فتصرّفوا أنتم بما يجب. ولم أعلم أنّ عمر الداعوق قد كتب مثل هذه البطاقة مرّة أخرى.

ذلك كان بين عام 1929 وعام 1948[1].

ولكّنْ فيما بعد اختلف الأمر. وسنرى أنّ جانباً من تدخّل أعضاء الجمعيّة في الجانب الفنّي من التعليم كان خيراً على التعليم في مدارس المَقاصد، وقد كان بعضه الآخر في غير ما يقتضيه فنُّ التعليم.

بعد عمر الداعوق (ت 1948) جاء **محمّد سلام** إلى رئاسة الجمعيّة.

كان محمّد سلام في رئاسة جمعيّة المقاصد (1948 ـ 1958) من أكثر الرؤساء اهتماماً بالجانب العلميّ. إنّ «بيت الأطفال» يحب أن يُعَدّ مشروع **محمد سلام**. لقد كان بيت الأطفال موجوداً بين مدارس المقاصد قبل مجيء محمّد سلام إلى رئاسة الجمعيّة. كان **رشاد العريس** قد بدأ تعليم الأطفال على نمط جديد، كما كان مدحت البّنا قد بدأ يعني بتعليم الأطفال عناية خاصّة.

كان **مدحت البّنا** أصوب رأياً في تعليم الأطفال من **رشاد العريس**: أراد أن يجعل «وسائل» التعليم أقرب إلى فهم الأطفال. كان كثير الاهتمام بالخطّ، لأنّ الكلمات التي يخطّها التلميذ ـ كبيراً كان أو صغيراً ـ تجعل صور الكلمات ومعانيها أحسن صورة وأكثر رسوخاً في الذهن. وكذلك كان لمدحت البنّا اهتمام بالدين وباللغة العربية وبالتعليم العملي (وصول التلميذ الصغير بنفسه إلى مفردات المعرفة). وكان **مدحت البنّا** هو الذي يَنْظم الأناشيد للصغار، كما كان يؤلف لهم الكتب في الدين وفي اللغة، كما كان يضع لهم دفاتر الخطّ.

أمّا **رشاد العريس** فقد جاء بالكتب الإنكليزية وأراد أن يطبّق ما كان فيها على طلاّبه العرب. ولم يتولّ **رشاد العريس** ذلك بنفسه بقدر ما كان يلقي النصائح على

---

(1) نثمّر، هنا والآن، السيرة الذاتية من أجل تأرخةٍ دقيقةٍ لتطور التربية والتعليم داخل القطاع الخاص غير المجاني. ويَظهَر أنّ صعوبات كتابة السيرة الذاتية تتكافأ مع صعوبات كتابة التاريخ إنْ للقطاعات التاريخية الجزئية أم للتاريخ العامّ الشامل.

المعلّمات ثمّ ينتظر منهنّ أن يعلّمن التلاميذ بحسب نصائحه. لقد شهدتُ **رشاد العريس** يأتي بالتلميذ بعد التلميذ ويجرّب فيه طرق التعليم التي كان هو قد تلّقاها في دورة عارضة في إنكلترة. ولم أره دخل صفاً ليسير في تعليم تلاميذ ذلك الصفّ على منهاجٍ معيّن.

ولا شك في أنّ معرفة **مدحت البنّا** باللغة وبالرياضة البدنيّة وبالموسيقى وبعدد آخر من العلوم ـ نظرياً وعملياً ـ كانت أوسع من معرفة **رشاد العريس** كثيراً.

وكان **مدحت البنّا** يقضيّ معظم أوقاته بين التلاميذ فيستلهم منهم ما يعود هو إلى تعليمهم إياه (هذه طريقة صحيحة: أن ندرك استعداد الطفل لتقبّل أنواع المعارف والمقادير التي يحتملها عقله قبل أن نبدأ بتعليمه مفردات المعارف). من أجل ذلك افترق **رشاد العريس ومدحت البنّا**، في التربية والتعليم، فخصّ **مدحت البنّا** نفسه بالتعليم في «الحديقة» (قبل المرحلة الابتدائية) ووسّع **رشاد العريس** عمله فتناول به التعليم في الحديقة (الرّوضة) وفي المرحلة الابتدائية (ولا أذكر الآن إذا كانت المرحلة الثانوية في بيت الأطفال قد بدأت في أيام **رشاد العريس**).

هذه الكلمة كانت ضرورية قبل الرجوع إلى شيء من الكلام على **محمّد سلام**.

أراد محمّد سلام أن يكون بيت الأطفال على مثال مدرسة **هارّو** (لأبناء الطبقة الوجيهة والغنية)، وبذلك يكون في المقاصد مجريان في التربية والتعليم:

مجرى لأبناء البيئة الغنية، ثمّ مجرى لأبناء الطبقات الفقيرة والمتوسطة وما بينهما. وكان يساعده في رأيه هذا الدكتور **أحمد سامح الخالديّ**. وكثيراً ما كنت أرى **محمّد سلام وأحمد سامح** الخالدي يشرفان على سير البناء الذي كان مقدّراً له أن يصبح بيت الأطفال. وكنت في أوقات فراغي من الدروس أقف معهما عند حدّي، وأرى ما يفعلان.

وسألني **محمّد سلام** مرّة عن رأيي في معاملة التلاميذ في بيت الأطفال. فقلت له: يَحْسن أن يكون التعليم في بيت الأطفال الجديد ثمّ في المرحلة الثانوية من مدارس الجمعية (بعد الشهادة التكميلية) براتب. أما في المرحلتَيْن الابتدائية

والتكميلية فيكون مجّاناً. كان هذا الرأي معقولاً جداً ومتّسقاً مع رسالة المقاصد.

ثمّ إنّه يجعل الفصل واضحاً بين التلميذ الغنّي والتلميذ الفقير (والتلميذ المتوسط الحال أيضاً)، أي بين التلميذ الذي يجب أن يُقْبَل بالمجّان والتلميذ الذي يجب عليه أن يدفع مرتّباً كاملاً. ووافق محمّد سلام على الشقّ الأول من الاقتراح، أي أن يكون التعليم في بيت الأطفال بأقساطٍ كاملة حتّى لأبناء المعلّمين الذين كانوا (في ذلك الحين) مُعْفين من المرتّب المدرسّي.

والذي أعرفه أنّ أولاد أحد المديرين فقط (بعد تركه المقاصد) وأنّ أولاد أحد أعضاء الجمعيّة فقط كانوا يتعلّمون في بيت الأطفال مجاناً. ويبدو أنّ تلاميذ آخرين كانوا يمنحون حسماً معيناً من مرتبّاتهم المدرسيّة في بيت الأطفال. لقد قالت الآنسة إحسان محمصاني مديرة بيت الأطفال ذات يوم: تقدّم بطلب من محمّد بك سلام للحصول على حسم من مرتّبات أولادك (وقد كانوا خمسة مرّوا كلّهم في بيت الأطفال)، فلم أفعل. لقد كنتُ قد اقترحتُ أن تستوفىٰ المرتبات المدرسية في بيت الأطفال كاملة من جميع التلاميذ. فلا يجوز أن أطلب تبديل هذه القاعدة فيما يتعلق بأولادي. ثمّ إنّني كنت قادراً على دفع المرتّبات المدرسية عن أولادي كاملة.

إلى جانب هذه الحسنات (من الاهتمام بالجانب الفنّي من التعليم في مدارس المقاصد) كان هنالك عنصر شخصي يحكم في الصلة بين الجمعيّة والمعلّمين. هذا العنصر لم يكن ـ على كلّ حال ـ مستمّراً في اتجاه واحد، بل كان يتقلّب على غير قاعدة مستقرّة. ولقد اخترتُ أنْ آتي بأمثلة على ذلك مقيّدة بمستندات (أمّا الأحوال التي ليس عندي في الملفّات وثائق عليها فلن أذكرها):

*** أبدأ بهذه الرسالة المؤرخّة في 15/ 10/ 1952:**

جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية
بيروت
أسست ١٢٩٦هـ - ١٨٧٨م
☎ ٠٩/٤٠

بيروت في ١٥/ ١٠/ ١٩٥٢

حضرة الاستاذ الفاضل الدكتور عمر فروخ المحترم
بواسطة حضرة مدير كلية المقاصد

بعد التحية نفيدكم ان لجنة المدارس في جلستها المنعقدة بتاريخ ١٤/ ١٠/ ١٩٥٢ قررت تكليفكم باسترداد الكتب التي ابتاعتها لجنة القرطاسية (من تأليفكم والتي كانت ترغب في بيعها من طلاب قسم البكالوريا في العام الماضي فاقدمتم على تأمين ذلك مباشرة مع الطلاب وهذه الكتب لا تزال في مستودع القرطاسية يمكنكم استردادها حتى لا تضيع قيمتها على صندوق الجمعية الامر الذى لا ترضون به .

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام

رئيس جمعية المقاصد
الخيرية الاسلامية في بيروت

محمد سلام

إن المألوف في مثل هذه الحال أن ترجع المدرسة بذلك على ناشر الكتاب لا على مؤلفه. إذا كانت مدرسة اليوم تدرّس في أحد صفوفها كتاب «رسالة التوحيد» للشيخ محمّد عبده (ت 1323هـ = 1905م) أو كتاب «تحفة الأنام» (في تاريخ الإسلام) للشيخ عبد الباسط الفاخوري (ت 1325هـ = 1906م) أو كتاب «المنقذ من الضلال» للإمام حجّة الإسلام الغزّالي (ت 505هـ = 1111م)، ثمّ بقي في آخر السنة المدرسية بقايا من أحد هذه الكتب في مستودعاتها، فإنها لا تكتب إلى مؤلفه في استرداد ما بقي لديها من كتبه، ولكن تردّ تلك البقايا إلى ناشر الكتاب.

أنا أعرف سبب توجيه تلك الرسالة إليّ في ذلك الحين، ولكن ليس لديّ مستند خطّي لذلك (إذ ليس من العادة أن يكون لمثل ذلك السبب مستند خطّي). ومع ذلك فقد كتبت جواباً على تلك الرسالة (في 19/ 10/ 1952) وقلتُ فيها: إنّ

القول بأنّي أنا توسّطتُ في شراء هذه الكتب قول غير صحيح. ثمّ رجوت الجمعية أن ترجع في ذلك على الناشر بحسب العرف المألوف وبحسب الأصول.

* **وبعد الرسالة العنيفة السابقة تلقّيت رسالة رقيقة مؤرّخة في 13/ 7/ 1954، هي التالية:**

جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية
بيروت
تأسست ١٢٩٦هـ - ١٨٧٨م
☎ ٠٩ / ٤٠

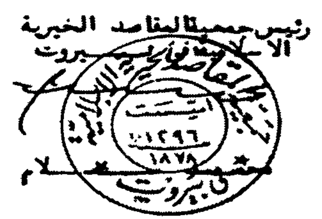
بيروت في ١٣ تموز ١٩٥٤

حضرة الاستاذ الكريم الدكتور عمر فروخ المحترم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد فقد وردتنا الرسالة المربوط نسخة عنها طيا وفيها تكلفنا لجنة تابين العلامة المغفور له الشيخ نجيب سراج الدين (حلب) انتداب احد السادة العلماء ليلقي كلمة باسم لبنان في حفلة التابين التى ستقام في موعد لاحق.

وقد راينا ان جنابكم خير من يمثل جمعية المقاصد ومسلمي لبنان في مثل هذه الحفلة مؤملين بحال موافقتكم على ذلك اعلام مكتب الجمعية ليحرر لرئيس لجنة التابين كلمة بقبولكم وتسميتكم مندوبين عن بيروت في الحفلة المذكورة (مع بيان عنوان الكلمة حسب طلب اللجنة وتقبلوا فائق الاحترام

رئيس جمعية المقاصد الخيرية
الاسلامية في بيروت



إنّ من عادة الذين يعملون في السياسة ألاّ يقيموا أعمالهم وأقوالهم على قاعدة ثابتة أو على منهج مخطوط، ولكنهم يبنون ذلك كلّهم على ما يرونه موافقاً لهم في

يوم دون يوم وفي ساعة بعد ساعة. إنّ صديق اليوم قد يكون عندهم عدوّاً لدوداً في الغد القريب، وإنّ الأخ الشقيق قد يصبح بعد مدّة خصماً عنيداً.

* إنّ الرسالتَيْن السابقتَيْن ـ وقد كانت أولاهما عنيفة والثانية منهما رقيقة ـ يمكن أن يكون لهما تأويل فتكون الأولى منهما راجعة إلى «سوء تفاهم» أو إلى قلّة المعرفة بما يجري في شأن بيع الكتب. أمّا الرسالة التالية فكانت «واضحة» جداً، لا تحتمل تأويلاً ولا شرحاً. ولكنّها تحتاج إلى تعليق سأورده بعد إثبات نصّها. هذه الرسالة مؤرّخة في 18/ 11/ 1955، وهي:

جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية

بيروت

أسست ١٢٩٦هـ ـ ١٨٧٨م

☎ ٠٩/٤٠

بيروت في ١٨/ ١١/ ١٩٥٥

حضرة الفاضل الدكتور عمر فروخ المحترم

ثانوية علي بن ابي طالب

بعد التحية، لقد نمي للجنة انكم خلافا لتعهدكم شخصيا للجمعية في جلستها المنعقدة بتاريخ ١١ آب سنة ١٩٥٥ استأنفتم التدريس في دمشق الامر الذى يخالف الاتفاق ويضر بمصالح الجمعية وثانوية علي بن ابي طالب وطلابها.

لذلك فان لجنة المدارس تلفت نظركم لضرورة حصر جهودكم ونشاطكم وساعاتكم بثانوية علي بن ابي طالب دون غيرها باعتباركم استاذا دائما وبحال اصراركم على التدريس في دمشق فان اللجنة تعتبركم ناكلين باتفاق ١١ اب سنة ٩٥٥ ومستقيلين من عملكم وتحملكم كافة المسؤوليات التي تنجم عن عملكم هذا وتفضلوا بقبول التحية.

رئيس لجنة المدارس



التعليق على الرسالة السابقة:

كتب إليّ صديقي وابن صفّي في الجامعة الأميركية في بيروت (رئيس قسم التاريخ في جامعة دمشق) بعد مفاوضة بيننا رسالةً بتاريخ 3/ 11/ 1951 يقول فيها:

«. . . أقرّ مجلس الجامعة السورية ـ ووقّع وزير المعارف ـ قرار تعيينكم أستاذاً زائراً في كلية الآداب. . .» ثمّ نشر القرار في الجريدة الرسمية في الجمهورية السورية (السنة الخامسة والثلاثون، العدد الحادي عشر (26 من جمادي الآخرة 1373هـ = 12/ 3/ 1953م) «الصفحة 1163، قرار رقم 436».

وكنتُ قد استشرت الجمعية في ذلك، فوافقت على ذلك وهنأتني عليه إذ عدّته أمراً مستحباً ودليلاً على مستوى الأساتذة عندها. إنّ من المألوف اليوم (مع الأسف) أن يَنْزل نفر من الأساتذة في الجامعة إلى التدريس في المدارس الثانوية رغبةً في كسب مالٍ أو للزيادة في دخلهم المادي. أما ارتفاع «معلّم» في المدارس الثانوية إلى مستوى «أستاذ» في الجامعة فهو نادر جدّاً. وقد سمحت الجمعية في ذلك الحين بأن تُجمَع دروسي في أربعة أيام حتى أتمكن من الذهاب إلى دمشق يوم الأربعاء ويوم الخميس. وترتيب جدولي على هذه الصورة قد تمّ بمعرفة المدير وباشراف الناظر.

وبعد أربع سنوات أرسلت إليّ الجمعية تلك الرسالة التي أَثْبَتُّها قبل قليل. هذه الرسالة لم يوقّعها **محمّد سلام** رئيس الجمعية، بل وقّعها **أنيس النصولي** (رئيس لجنة المدارس).

وضعتُ هذه الرسالة في جيبي وذهبت إلى الأستاذ **أنيس النصولي** (وكان صديقاً لي). ومن الخير ألاّ أذكر هنا الآن ما قلته له. وفي اليوم التالي ذهبت إلى المدرسة كعادتي من قبل ومن بعد.

ولكن يحسن أن أذكر هنا الآن هذه الجملة (ولم أذكرها للأستاذ **أنيس النصولي**)

في ذلك الحين اتّصلتْ بي مؤسّسة كبيرة وعرضت عليّ أن أنتقل إلى التعليم عندها، فأعلّم ثلث عدد الساعات التي كنت أعلّمها في المقاصد وأتناول ثلاثة أضعاف راتبي في المقاصد. لقد كان ردّي أديباً وعاقلاً معاً. لقد قلتُ للذي

فاوضني: أنا في مدارس المقاصد «مرابط» أقوم برسالةٍ وجهاد. والكلام على زيادة الراتب ليس له طريق إلى قلبي.

وبعد شهر أو يزيد قليلاً تلقيتُ رسالةً مؤرخة في 22/ 12/ 1955 هي التالية:

جمعية المقاصد الخيرية الاسلامية
بيروت
تأسست ١٢٩٦هـ - ١٨٧٨م
نمرة ٢٨٢٣٤

بيروت في ٢٢/ ١٢/ ١٩٥٥

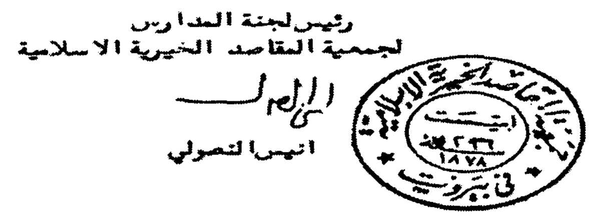
حضرة الاستاذ الفاضل الدكتور عمر فروخ المحترم

بعد التحية،

جوابا على كتابكم تاريخ ٢٠ كانون الاول ٩٥٥ تكرر اللجنة دعوتكم للحضور لمكتبها وتوقيع عقد الارتباط لعام ٩٥٥/ ٩٥٦ بمهلة اسبوع من تسلمكم كتابنا هذا وهي تحملكم منذ الان نتائج رفضكم هذا التوقيع مع العلم ان عقد الارتباط لا يتعارض وسنوات خدمتكم السابقة.

وسواء وقعتم الارتباط الحالي ام لم توقعوه فالسنة المدرسية الحالية تنتهي في نهاية شهر ايلول ٩٥٦ وللجمعية عندها ملء الحرية في تجديد التعاقد معكم اوعدمه.

كما ان اللجنة لايسعها الان تكرر لكم تحفظاتها الوارده في كتابها رقم ٢٣٧٧ تاريخ ١٨/ ١١/ ٩٥٥ وترفض ما جاء بكتابكم الجوابي تاريخ ٢٦/ ١١/ ٩٥٥ واقبلوا التحيه.


رئيس لجنة المدارس
لجمعية المقاصد الخيرية الاسلامية
انيس النصولي

ووضعتُ هذه الرسالة في ملفّ يتعلّق كلّه بجمعيّة المقاصد، ولم أذهب إلى أحد. إنّني أعرف سبب هذا الإزعاج بمثل تلك الرسائل. وكنت أعلم ـ فوق ذلك ـ أنّ نفراً كثيرين من أعضاء جمعية المقاصد لا يوافقون على «هذه الطريقة في السياسة التعليمية». وفي العام التالي ذهبتُ إلى المدرسة كما كنت أذهب في الأعوام السابقة

وفي الأعوام اللاحقة. وكان المدير يعد جدول دروسي على ما هو عليه، كما كانت الجمعيّة ترسل مرتّباتي بالطريقة التي ترسل بها مرتّبات سائر المعلّمين.

حينما يريد أحد أن يكتب غداً تاريخاً صحيحاً لمدارس المقاصد فسيَفسَح ذلك المؤرخ المنصف مكاناً رحباً للشيخ توفيق البابا والشيخ محمّد البربير وإبراهيم عبد العال وزكي النقّاش ومواهب فاخوري ومدحت البنّا ومحمّد عبد الله شبقلو ومحمّد مصباح شبقلو وجان حاكيتي ولويس كريسّو ومحمّد عمر منيمنة ومحمّد المفتي والآنسة إحسان محمصاني وعائشة بدر ويسر فاخوري نقّاش وطاهر اللاذقي وفؤاد الولي ومحيي الدين المكّوك وحسن اللاذقي وأحمد المغربي والشيخ محمود الشيمطلّي ومحمّد عبّاس وعارف الحبّال وعبد اللطيف الحبّال وعبد الرحمن جمال الدين وسليم العويني وأمثالهم. وكان على رأس هؤلاء **عبد الله المشنوق** الذي استطاع أن يجمع جهود هؤلاء في منهاج واحد للرقي بمدارس المقاصد من مرحلتها الابتدائية العادية إلى مكانتها من المرحلة الثانوية، تلك المكانة التي تحتاج إلى ذكر مستقل في كتاب خاص[1].

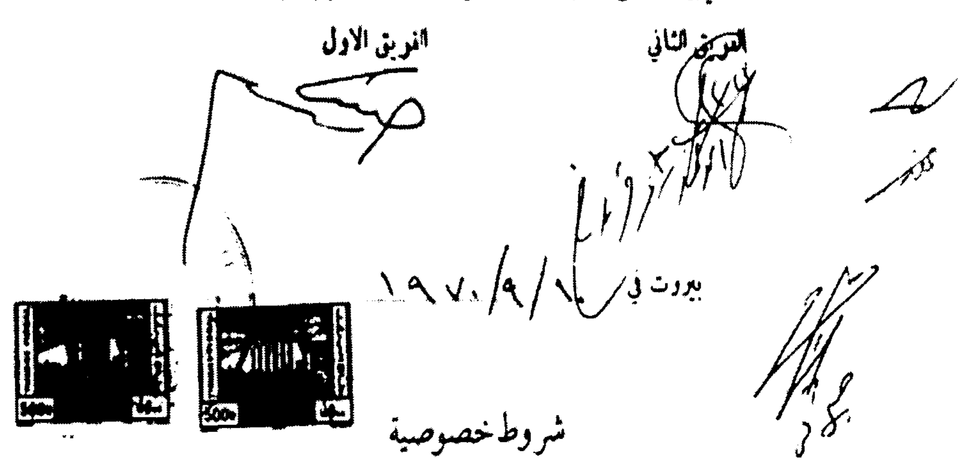
(. . .) وفي عام 1970 بلغتُ السنّ القانونية التي تقضي بخروجي من «ملاك المعلّمين»، وكان القانون يجيز للمؤسسات التعليمية أن تعقد مع أمثالي عقوداً خاصة بشروط يتّفق عليها الطرفان. واستمررْتُ في التعليم بمثل هذا الاتفاق الخاص (ذيل هذه الاتفاقية). . .

شهادة صحية من أحد أطباء الجمعية ـ (صورتان شمسيتان).

---

(1) كان معظمهم مشهورين في بيروت؛ ولقد كنتُ تلميذاً، أو صديقاً، لكثرةٍ منهم. وكُنّا ـ عُمَر وعلي ـ نستذكرهم إبّان هذه «الدراسة». كان الفرنسي ل. كريسّو (أستاذ الأدب) يناديني: مسيولاروسّ.

٩ ـ حرر هذا العقد في بيروت على نسختين ... فريق نسخة عنه للعمل بموجبها عند الاقتضاء.



الفريق الثاني   الفريق الاول

بيروت في ١٩٧٠/٩/١

شروط خصوصية

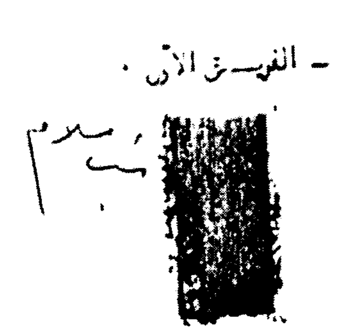
ثم جرى تجديد هذا الاتّفاق :

وعليه حرر على نسختين بيد كل فريق نسخة ليعمل بموجبها عند الاقتضاء .

بيروت في ٢١/ ٧/ ١٩٧٢ .

ـ الفريق الثاني .

ـ الفريق الاول .





ومضى الأمر على ذلك مدة .
ولكن في العام ١٩٨٢ تلقيت الرسالة التالية :



بسم الله الرحمن الرحيم

جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية في بيروت

تأسست ١٢٩٥ هـ - ١٨٧٨ م

الادارة العامة

بيروت في ١ / ٦ / ١٩٨٢
رقم التسجيل :

<u>مضمون مع اشعار بالاستلام</u>

حضرة الاستاذ عمر فروخ المحترم
عنوانه السكن . الطريق الجديدة ملكاوي - ملك راشد الحوري

بعد التحية ،

نفيدكم جمعية المقاصد الخيرية الاسلامية في بيروت على سبيل التذكير ان ارتباطكم معها للعمل في مدرسة ثانوية عمر بن الخطاب ينتهي في نهاية شهر ايلول ١٩٨٢ .

فالرجاء أخذ العلم بذلك ، ومراجعة الادارة العامة في نهاية شهر ايلول ١٩٨٢ للنظر في امكانية تجديد التعاقد معكم للعام الدراسي المقبل ٨٢ / ٨٣ في حال توفر الحاجة .

تمام سلام
رئيس الجمعية

إنّ هذه الرسالة الأخيرة يمكن أن تقطع علاقتي بنفر من المشرِفين على جمعيّة المقاصد، ولكن لا يمكن أن تقطع صلتي بالطلاّب الذين بدأتُ تعليمهم منذ بدء ذلك العام المدرسيّ. إنّ هؤلاء الطلاّب مثل أولادي. ثمّ إنّ لهم عليّ حقاً مادياً وأدبياً في أن أسير بهم إلى نهاية الشوط الذي بدأته وإياهم.

لقد اتّفق في ذلك العام - كما كان يتّفق أحياناً في أعوام القتال في لبنان (1975 - 1983) أنْ تأخّرت امتحاناتُ البكالوريا عن موعدها المألوف. ومع أنّ الرسالة الأخيرة قد أريد بها أن تقطع صلتي بالمدرسة (ابتداء من 1/ 7/ 1982)، فإنّني استمررتُ في الذهاب إلى المدرسة في تتمّة شهر حزيران (بعد تلّقي الرسالة المؤرخّة في 1/ 6/ 1982) وفي تمّوز وآب وأيلول ثمّ في تشرين الأوّل وتشرين الثاني وكانون الأول من عام 1982، ثمّ في شهر كانون الثاني من عام 1983 فإلى أوائل شهر شباط، بعد أن تمّت امتحانات البكالوريا.

ثمّ أُعلنت نتائجُ البكالوريا (الثانية).

كنتُ أعلّم في ثانوية عمر بن الخطّاب (مدرسة الفاروق، في الطريق الجديدة) في المنطقة الغربية من بيروت.

في هذه المدرسة التي كان أكثر تلاميذها من غير الأغنياء ومن غير المستقرّين في بيوتهم ومن الذين كانت بيوتهم وجوارها هدفاً للاعتداء الإسرائيلي وللقصف العشوائي، كان عدد طلاّب ذلك الصف واحداً وعشرين طالباً. هذا الصفّ كنتُ أعلّمه أنا ونفر من إخواني الأساتذة الذين لم يكن اهتمامهم بالطلاّب أقلّ من اهتمامي، ولا كانت رغبتي في نفع أولئك الطلاّب أكثر من رغبتهم.

لقد نجح من طلاّب هذا الصفّ تسعة عشر طالباً وقصّر واحد «على نصف علامة» (كما يقال عادة). وبعد إعلان هذه النتيجة انقطعتُ أنا نهائياً عن الذهاب إلى تلك المدرسة.

ملاحظة: قيل لي (والعهدة على الراوي) إنّه كان (في ذلك العام) في إحدى مدارس الجمعيّة، ومن تلك المدارس التي تكون العناية فيها بالمعلمين أكثر من العناية بالتلاميذ، ثمانية وعشرون طالباً في الصفّ النهائي، نجح منهم ثمانية.

يحقّ للقارىء أن يسأل لماذا أُرسلت إليّ الرسالة الأخيرة، وكان قد أُرسِل مثلها (وفي ذلك العام نفسه أيضاً) إلى نفر من كرام الأساتذة ومن القدماء في مدارس المقاصد. لعلّ سب ذلك كان رغبة في «شدّ الحزام» و«عصر النفقات» للتخفيف عن عاتق ميزانيّة المقاصد.

وما دمنا في حديث المستندات، فلقد كنت أُعلِّم أربعِ ساعات في الأسبوع «تاريخ العلوم عند العرب»، وكان راتبي في الشهر رقماً تراه إلى يسارك على المستند التالي:

جمعية المقاصد الخيرية الاسلامية
بيروت
الادارة العامة ـ المصلحة المالية

الاسم : عمر فروخ المدرسة : شهر : ١ آذار ١٩٨١

المبالغ المستحقة																مجموع المبالغ المستحقة	
اساس الراتب		علاوة تعليم ٢٠٪		علاوة تعليم ١٥٪		تعويض غلاء المعيشة		تعويضات مختلفة		فروقات لكم		علاوة على الراتب		تعويض عائلي			
غ	ليرة	غ	ليرة	غ	ليرة	غ	ليرة	غ	ليرة	غ	ليرة	غ	ليرة	ليرة		غ	ليرة
٥٠	٤٤١															٥٠	٤٤١

المبالغ المقتطعة												الصافي للدفع		ملاحظات
صندوق التعويضات	مرض وامومة	ضريبة الدخل	صندوق اسرة المقاصد	عقوبات ادارية: ايام	عقوبات ادارية: قيمة	حسم: قسط	حسم: رصيد	فروقات عليكم	طوابع	المجموع				
قروش	قروش	قروش	قروش	عدد	قروش	قروش	قروش	قروش	قروش	غ	ليرة	غ	ليرة	
	٦٦٥		٢٠٠						١١٥	٥٠	١٠		٤٣١	

هذا فصل واحد من فصول حياتي في المقاصد. لا اقول إنّه كان براقاً ولا إنّه كان مظلماً. لقد كان يكشف عن «طريق» أولئك الذين يريدون أن يجعلوا من التعليم رسلاة وجهاداً من غير أن يفكّروا هم أنفسهم بالجانب السياسي من الحياة في لبنان.

ثالث شوّال 1404 1/ 7/ 1984.

15/ 10/ 1404 13/ 7/ 1984.

الفقرة الثانية ـ من تاريخ المؤسسات المدنية

معركة ونجاحُ العمل المَدَني[1]:

كان في مدارس المقاصد نخبة من المعلّمين يستطيعون التدريس في الصفوف الثانوية: **عبد الله المشنوق** (وكان يتقن العربية والإنكليزية والفرنسية، كما كان بارعاً

---

(1) يُستدعى، هنا ولمرةٍ أخرى، أنّ المقاصد مجرَّد ممثِّل للمؤسسات التعليمية الخاصة، المجانية وغير المجانية؛ للمجتمع المَدَني، للعمل الخيريّ الطَّوعي.

في العلوم الاجتماعية ـ وكان اختصاصه في التربية. وكانت له مشاركة طيّبة في الرياضيات)، **زكيّ النقّاش** (في التاريخ والجغرافية)، **مواهب فاخوري** (في الرياضيات)، **طاهر اللاذقي** (في اللغة العربية والفقه)؛ كذلك كان هنالك نفر آخرون فضّلوا أن يبقوا في التعليم الابتدائي. ثمّ إنّ الجمعية أدركتْ قيمة المرحلة الثانوية في التعليم؛ فتعاقدت مع نفرٍ لتعليم الأدب الفرنسي والفيزياء والكيمياء وعلم الحياة، وسوى ذلك.

وسارت المرحلة الثانوية سيراً طبيعياً: صفّاً واحداً في كلّ عام. ثمّ جئنا إلى الصفّ النهائي في هذه المرحلة (صف الفلسفة والرياضيات).

قالت الجمعية إنّها لا ترغب في إنشاء الصفّ لقلّة التلاميذ، ولأن هذا الصفّ يكلّف ثمانية آلاف ليرة في العام (في ذلك الحين كان المعلّم يبدأ بمرتّب قدره اثنتا عشرة ليرة ونصف ليرة في الشهر: أربعين قرشاً في اليوم).

أحببنا أن نُرتّب الأمور داخلياً (من غير أن تتعاقد الجمعية مع أساتذة جُدد). كانت الموضوعات الكتابية في البكالوريا اللبنانية (القسم الثاني: الفلسفة والرياضيّات): الفلسفة العربية؛ الفلسفة العامة (الأجنبية)؛ الرياضيات والعلوم الطبيعية.

تداولنا في الموضوع فوجدنا في الأساتذة في المدرسة (كليّة المقاصد، الْحُرج: البنين الأولى) مَنْ يستطيع تدريس هذه المواد، ما عدا الفلسفة العربية. وأخيراً ـ وحلاً للمشكلة ـ قلتُ **لعبدالله المشنوق**: أنا أعطي الفلسفة العربية (ولم أكن من قبل قد دَرَسْتُ شيئاً منها. ولكن بما أنّ تدريس هذه المادة لا يزال في أوّله، فأنا سأتعلّم هذا الموضوع مع الطّلاب).

ورأت الجمعيةُ أنّ هذا العمل تمّردٌ، فعلّقتْ دفع رواتبنا.

ما كان للجمعية أن تفعل ذلك، فنحن كنّا نعلّم في عدد من صفوف المدرسة. وإذا جاز لها أن تعلّق رواتبنا عن الساعات التي كنّا نعلّمُها في صفّ البكالوريا الثانية (ونحن كنّا نعلّم هذه الساعات بالمّجان أو بما يشبه المّجان)، فما كان من حقّها أن تقطع عنّا جميع المرتّب. ولكّن هذا لم يبدّل شيئاً فيما يتعلّق بنا.

فأنا مثلاً كان راتبي مائة وعشرين ليرة ذهباً في العام (بما يعادل 60.000 ليرة، اليوم)، وكان دخلي في ذلك العام نفسه من كتبي ضعف هذا المبلغ (ومثل ذلك كان الأمر مع الزملاء الذين كانوا يعلّمون في ذلك الصفّ).

وبعد قليل زاد عدد الطلاّب في هذا الصف، وأدركت الجمعيةُ أنّنا لم نكن متمردين فدفعت لنا المتأخّرات (ثلاثة أشهر). ونجح طلاّب هذا الصفّ في امتحان البكالوريا نجاحاً باهراً.

هذا جانب من حياة المعلّمين الذين اتّخذوا التعليم رسالة وصناعة لا تكسّباً ولهواً.

الفصل التاسع

تمايزُ وتَصارعُ الذاتاتِ المكوِّنة داخل الكلّ المتَّحِدِ والضّمّام

1 ـ إبانة ممهّدة: الذاتُ الكبرى الضّمَّامة ومكوّناتُها المتفاعلةُ المتموّرة

2 ـ التيار العروبي العِلماني: محمد علي الحوماني والقوميون لاعرب

3 ـ التيار الاشتراكي العربي: التجربة الناصرية

4 ـ التيار القومي الاجتماعي: زكي النقاش ـ عادل ضاهر

5 ـ تيار المادية الجدلية: حسين مروة ـ حسن حمدان

6 ـ جدوى الاختلاف كطريقٍ إلى المحاورة والانضمام وإلى التراحم والتكافلِ تعزيزاً للديمقراطية والعدالة والحرية



1 ـ الذاتُ ومكوِّناتها. الكلُّ وأجزاؤه.

المرجعيةُ الشَّمّالة ووحداتُها الراجعةُ إليها. الصراع مطوِّرٌ وضرامية.

الذات والآخر الساكن فيها. الشكل والمهاد لعلائقية الأنا مع الأنت:

الذاتُ الكبرى، الكُليّةُ، تعطي لذاتاتها الفرعية معنىً وصياغة، شكلاً وإطاراً. وهذه المكوِّنات تُدرَك داخل الكُلّ، في الأجمعي؛ ويشكّل كلُّ مكوِّن أو فرعٍ منها كلاً لا يُدرَك إلاَّ ضمن الصياغة العامة أو المرجعية. ويُفهمَان، كما يُدرَكان، معاً. فمباشرةً، أو للتوّ وفوراً، نُدرِك الكُلّ والكُلاّت المكوِّنة. وكلّ تغييرٍ في جزءٍ ما يُحْدِث تأثيراً أو تغييراً في الأَجْمعي، في الجَمْيعاوي، في الكلّ أو الوحدة العامة.

تتميَّز الذات بأنّها تنتفع وتتعزز، تَتناقح وتحيا وتتطور، بمكوِّناتها. وكان مُجدياً وفعّالاً دور بعض الذاتات الفرعية، حتى لا نعتمد كلمة أقليات، في تعضية وأشكلة الأنا العربية الحضارية والنّحنُ الوطنية أي الصراطية. لا تخاف الحقيقةُ من الإقرار بأنّها وليدة الاختلاف؛ وتحيينُ مقولة الصراع تطوير، وتَقَدُّم، وطريقٌ لاحبٌ إلى التراحم والتكافوء، وحتى إلى العدالة الاجتماعية والتضافر الديمقراطي وقيم المَدنيات.

وقد يكون من المثالي والغنائي، بل من اليوطوبي اللاحُدوثي أو اللازمكاني، أن نقول في العلائقية بين تلك الذاتات الفرعية وشكلها العامّ أي الكلِّ والصياغة الشَّمّالة، ما تقوله الأنا للأنت في المحبة الصوفية. ففي البنية الصوفية يكون الكمال والتحقق عندما تقول الأنا للأنت: يا أنا. والفلسفة تُبقي سديداً، وإنْ بعيداً حتى الإلتصاق بالاستحالة، كلُّ أملٍ بأن تُحاور، بتعاطف ومحبة مجانية، الذاتُ أو العَيْنُ الآخَرَ معتبَراً كذاتٍ أخرى أو كالعَيْن الأخرى (را: زيعور، هل الآخر ذاتٌ أخرى أو ذاتٌ مختلفة؛ التفاعل والصراع بين الموقفَيْن المتكافئَيْن).

2 ـ التيار العروبي العلماني والوعي القومي العربي:

عيّنة ـ محمد علي الحوماني أو المناضِل الْمَنْسيّ:

يؤخذ محمد علي الحوماني[1] بمثابة عيّنة تُمثّل **العروبة** (من هنا كان الاسم الذي أطلقه على مجلته، ومن هنا صداقته وتعاونه مع عمر فروخ)؛ والعروبة عند الحوماني مفهوم حضاري سياسي لم يَدْرسه بتحليلٍ نقدي. فهي، في تفسيراته وخُططه وتصوراته، عفويةٌ، ومُعطىً مباشر، غير محتاجة للتدقيق والتنظيرات. . . ؛ وهي أيضاً جمّاعةٌ للمختلف والمتفرّق؛ وموحِّدة، وقادرة على حلّ مشكلات المجتمعات والعدالة والوطن والمستقبل. هنا الوعي الأيديولوجي قريبٌ من أن يكون عُنصرانياً، عِرقانياً؛ بل وقد يوصف بالسذاجة والتبسيطية، وبالطّفلية أو حتى «البدائية». وبكلمةٍ أخرى، إنّ تلك الأيديولوجيا فقيرةُ الفكر، عطوبة القوام، فُقاعية وهزيلة، متصلّبة ومتخشّبة (را: الأيديولوجيات العروبية مجسَّدةً في أحزاب يابسة).

3 ـ التيار الاشتراكي الناصري (العربي، القومي):

قلنا إننا نَعُدّ خليل أ. خليل دارساً للفكر النقدي الاشتراكي، ومفسّراً أو محلّلاً وقارئاً للخطاب والأسئلة في مجال الفلسفة السياسية، وفي النظرية الاجتماعية أي في **العدالة الاجتماعية**والحقوق المدنية، أو في قيم كونية كالحرية، والديموقراطية والحوار (را: موسوعة. . .، ج 2، صص 1223 ـ 1230).

ومقولات الفكر الاشتراكيّ الناصري، الاشتراكياتُ العربيةُ المعاصِرة، تتلخّص بنقدٍ للقيم الليبرالية، أو برفضٍ للرأسمالية المنفلتة المفترسة، وللهيمنة الغربية الجانحة ومركزانيتها التوسُّعية. . . ومن المجدي الإشارة إلى أنّنا نقرأ كل تلك الطروحات، كما الحلول النظرية الاشتراكية، في المقالات الذكية والآراء التبسيطية التي تعرفها الناصرية (على سبيل الشاهد) وكتاباتي الصحافية المتحرّكة بالعلمانية والمدنيات.

---

(1) يُعِد عنه دراسة «أكاديمية»، بعد مقتطفات اختارها ع.زيتون، الزميل علي مقلّد الذي يكتب عن صديقه الحوماني بعينٍ تراه غير منطلقٍ من التديُّن في فهم الوجود والحياة والتواصلية. وكان قابلاً للنجاح إمكانُ اختيار عبد اللطيف شرارة بمثابة العيِّنة هذه.

4 ـ التيار القومي الاجتماعي العلماني. استمرارُ الصراطي ضمن الفرعي:

رغبتُ إلى الزميل **فروخ** أن يكتب بإنشائه، وتحت عنوان مستقل، ما أعرفه وتحدّثنا عنه معاً حول أيديولوجيا **زكي النقاش** الذي اعتبرتُه هنا ممثلاً لتيار القومية السورية الاجتماعية، بل للتيار العربي أو الفكرِ الوطني داخل تلك الأيديولوجيا الفرعية العلمانية، والذي جذبها إليه مؤخراً. كتبَ لنا ومعَنا **فروخ** ما يلي:

صديقي وزميلي زكي النقّاش هو ابن **عبد الرحمن النقّاش**(1)، مولود في 1898 (أو 1896)(2). تخرّج عام 1922 برتبة بكالوريوس علوم(3). بدأ التعليم في مدارس جمعيّة المقاصد الخيرية الإسلامية في بيروت (1922 ـ 1923)، ثمّ انتقل إلى نابلس (فلسطين) وعلّم في مدرسة النجاح الوطنية (1923 ـ 1928)؛ ثمّ عاد إلى مدارس المقاصد (1928 ـ 1938). في هذه الأثناء (عام 1932) انتسب إلى الحزب القوميّ السوري وأصبح كثير الإلحاح على الكلام على القومية السورية في أحاديثه وكتاباته. وفي نحو ذلك العام كان حزب الكتائب اللبنانية قد تألّف وخَطَّ سياسة مارونيةً في البلد، كما كان حزب النجّادة قد نشأ واتّبع سياسةً عربيّة. وكانت الحكومة المحلّية

---

(1) كان جائزاً اختيار هشام شرابي كممثِّل للأكثرية الصراطية ضمن ذاتٍ فرعية لم تلبث أن تحاورت مع الجذع.

(2) يذكر زكي النقّاش (صاحب هذه الترجمة) أنّه ولد عام 1898. ثم إنّه قال لنا مرّة إن مولده يجب أن يكون قبل ذلك بعامَيْن. غير أنّه لمّا كتب ترجمته بخطّ يده، لمّا أقامت كلّيّة الإمام الأوزاعي حفلة تكريم لنفر منّا (1403هـ = 1983م)، ذكر أنّه كان في العام 1915 ـ 1916 (راجع نبذة عن حياة الأفاضل، ص4) ناظراً في مدرسة «ليلي تجارت مكتبي» (المكتب التجاري). هذا المكتب كان في الحقيقة للطلاّب فوق المرحلة الثانوية ـ ولأولئك الذين بلغوا سنّ الجندية وأرادوا أن «يهربوا من الجندية» فانتسبوا إلى هذا المعهد حتى يعْفوْا من التجنيد بحجّة أنّهم من «طلبة العلم». فليس من المعقول أن يكون زكي النقّاش «ناظراً» على أمثال هؤلاء الطلاّب وعلى الأساتذة في ذلك المعهد وعمره سبعة عشر عاماً(1898 ـ 1915. . .). ويذكر ز. النقاش أنّ هذا المكتب التجاري الليلي كان في شارع بْلِسّ إلى الشرق. والصواب أنّه كان في دير الراهبات في القسم الشرقيّ ممّا يسمّى اليوم «شارع كليمنصو» إلى يسار المتّجه فيه من الشرق إلى الغرب (إبتداءً من مدخل ذلك الشارع في مقابل كنيسة مار الياس: في منطقة برج المرّ اليوم).

(3) كان اسم المؤسسة التي تخرّج فيها زكي النقّاش (1922): الكلية السورية الإنجيلية. وفي العام الجامعي (1922 ـ 1923) أصبح اسمها الجامعة الأميركية في بيروت.

في لبنان ـ في أثناء الانتداب الفرنسي ـ تذهب مذهب حزب الكتائب وتقاوم فكرة الحزب القومي السوري (فكرةَ سورية الكبرى في مقابل استقلال لبنان).

وفي عام 1937 اعتقلتْ حكومة الانتداب الفرنسي في لبنان رئيس الحزب السوري القوميّ (مدة يسيرة، فيما يبدو). فهاب **زكي النقّاش** أن يُعتقل هو أيضاً لأنه كان «عميد الحربيّة» في الحزب المذكور، فعزم على مغادرة لبنان. فاختار حينئذ أن يذهب إلى العراق، لأن أنطون سعادة كان قد ترك فكرة «سورية» لاعتناق فكرة «الهلال الخصيب» بضمّ العراق إلى سوريا في نظام سياسّي واحد[1].

وفي العراق تولّى زكي النقّاش التدريس في دار المعلّمين الابتدائية في بغداد (1938 ـ 1941). ولمّا خابت ثورة رشيد عالي الكيلاني في العراق (1940 ـ 1941) وعاد جميع الأساتذة غير العراقيين إلى بلادهم كان زكيّ النقّاش في هؤلاء[2]. حينئذ

---

(1) اجتمعت أنا **بأنطون سعادة** ثلاث مرّات: مرّة(1932) في بيت زكي النقّاش، في أثناء العمل على تأليف الحزب القومي السوري، ثمّ مرّتين (1937، 1938) في بيت **منير الحسيني** (في رأس بيروت). ولم أنتسب إلى الحزب قط (لأنني في الأصل لا أميل إلى العمل الحزبيّ).
وفي بيت **منير الحسيني** بحثت مع **أنطون سعادة** في «سورية الكبرى» وحدودها ووجه تسميتها. وقلت إنّ سورية الكبرى كما يتخيّلها هو ليست وحدة جغرافية. إنّ «دير الزور» (وتلفظ بتفخيم الواو) في شرقي سورية السياسية مختلفة جدّاً من اللاذقية في غربيّ سورية السياسية. فأراد أن يدافع عن وجهة نظره بأن صحراء سوريا (بادية الشام) تفصل بين سورية والعراق. فقلت له حينئذٍ إنّ صحراء سورية تقع في قلب سورية، وإنّ دير الزور على الجانب الشرقي من تلك الصحراء؛ بعد ذلك نشأت فكرة الهلال الخصيب سياسياً بعد أن كانت مدركاً جغرافياً معروفاً منذ التاريخ القديم.
ومن الخير أن أقف في هذا البحث عند هذه النقطة كيلا نتعرّض لأمور سياسية غير محمودة العواقب (فروّخ).

(2) في ذلك الحين كنت أنا أيضاً في العراق. وكان لي أصدقاء من رجال السياسة ومن غيرهم فنصحوا لي (يوم الجمعة في 17/ 5/ 1941) بمغادرة بغداد (لأنّ الثورة كانت قد بدأت تتراجع ـ ولم أكن أنا أعرف ذلك). فقلت لهم: أنا مرتاح في بغداد، ثمّ إنّه من الصعب عليّ أن أغادر بغداد (ونحن في ذلك الحين في الساعة الثانية بعد الظهر ـ بعد صلاة الجمعة)، ولا يمكن تأمين وسيلة للنقل. فاتّصلوا هم بإدارة القطار الحديدي وحجزوا لي ولزوجي مكانين ثمّ رافقوني إلى المحطة. وقد أوصوني بأن أبقى (في القطار) ساهراً ما دام القطار في الأراضي العراقية. . . . (ولعلّ القصّة الكاملة لمغادرتي بغداد في مناسبة غير هذا التعليق الموجز).

عاد زكيّ النقّاش إلى مدارس جمعيّة المقاصد في بيروت وبقي فيها إلى أن بلغ السنّ القانونية، في العام المدرسي (1959 ـ 1960).

غير أنّ زكيّ النقّاش لم يكتف بما كان حصّله من العلم من قبل. ففي عام 1947 نال شهادة الأستذة (الماجستير) من الجامعة الأميركية في بيروت. ثمّ إنّه انتسب إلى جامعة القاهرة وأعدّ رسالة لنيل رتبة «المشيخة» (الدكتوراه)، ففاز بها في عام 1953.

في جميع هذه المراحل كان اهتمام زكيّ النقّاش بالتاريخ والجغرافية. غير أنّه تولّى النظارة في كليّة المقاصد الإسلامية (ثانوية البنين الأولى في الحرج ـ بيروت)، ثمّ تولّى إدارة هذه المدرسة نفسها (عام 1942) لمّا اختار **عبد الله المشنوق** أن يترك مهنة التعليم للانصراف إلى العمل في التجارة والصحافة والسياسة[1].

وفي العام 1959، لمّا بلغ **زكيّ النقّاش** سنّ التقاعد، ارتبط مع جمعية المقاصد للاستمرار في التعليم. ولكنّه في العام 1963 ترك التدريس نهائياً وانصرف إلى التأليف.

---

(1) في أواخر العام الدراسيّ (1941 ـ 1942) كنت أتحدث مع **عبد الله المشنوق**، ففاجأني بقوله: يا **عمر**، لقد قرّرت أن أترك مهنة التعليم. وكان **عبد الله المشنوق** من خيرة المعلّمين حزماً ومعرفة. فسألته عن السبب الذي يدعوه إلى ذلك. فسرد على مسمعي عدداً من الأسباب التي لا تقنع الرجل العاقل: الملل من التعليم (1922 ـ 1942)، المشاكل مع نفر من أعضاء الجمعية، التعب الذي يلقاه في إدارة مدرسة كبيرة ومن التفتيش على عدد من المدارس... فلم أقتنع بكلّ ما قال.
حينئذٍ قال لي: اسمع منّي. أنا مدير لهذه المدرسة ومفتّش لبضعة مدارس أعمل ـ كما ترى أنت ـ ليل نهار مدّة ثلاثين يوماً، وراتبي في الشهر اثنتان وسبعون ليرة. وفي الأسبوع الماضي كان أخي **الشيخ خالد** في بغداد فطلبت منه أن يعقد لي صفقة تمر. وبالأمس وصلت هذه الصفقة إلى بيروت فاتّصل بي شخص (قبل أن أرى أنا الصفقة وقبل أن أدفع ثمنها) وفاوضني في شرائها بالتلفون. وبعد حديث استمرّ خمس دقائق بالتلفون ربحت من هذه الصفقة خمسمائة ليرة. لا أستطيع بعد هذا أن أعمل ثلاثين يوماً ليلاً ونهاراً ثمّ أقبض اثنتين وسبعين ليرة فقط. لقد وافقته على أن يترك حينئذ مهنة التعليم، إذ بعد «هذا الفساد المالي» لا يمكن أن يمكن **عبد اللّه المشنوق** في التعليم كما قد كان من قبل.

وزكيّ النقاش شديد الأمانة في القيام بأعماله، شديد الصراحة في صلاته بالناس، شديد الأخذ بالمبادىء، قويم المسلك في الحياة.

وكان حازماً في إدارة صفوفه ثمّ في إدارة المدرسة. وهو متكلّم بارع وخطيب مؤثر في السامعين، بالإضافة إلى أنّه كان أستاذاً «أباً للتلاميذ». وإنّ كثيرين من التلاميذ هم، مِثل تلميذي ثم صديقي وزميلي علي، المشارِك في هذه الأسطر، يذكرون أنّهم قد تأثّروا به في حياتهم المدرسية ثمّ ما زالوا يكنّون له الاحترام.

وجمعت الحياة بيننا مدّة طويلة، فهو صديق مخلص. كما جمع بيننا التأليف المدرسي، فقد ألّفت بالاشتراك معه «تاريخ سورية ولبنان المصوّر» (في أربعة أجزاء للمرحلة الابتدائية وللمرحلة التكميلية). ثمّ إنّنا طوّرنا هذا الكتاب إلى «تاريخ العرب المصوّر».

الزميل زكي النقّاش محقّق في التأليف، واسع الإطّلاع على كتب التاريخ، عظيم الاهتمام بتفاصيل الأحداث التاريخية، ويكاد يعرف تاريخ لبنان على رؤوس أصابعه. غير أنّه يجيد كتابة المقالات وتصنيف الفصول المستقلّة إجادةً كبيرة.

وأستطيع أن أقول إنّه هو الذي كان يجمع المواد لكتابنا في التاريخ، وكنتُ أنا في الحقيقة «محرراً لتلك المواد» في نسق الكتاب.

ثمّ هو بارع في الردّ على الذين يكتبون فيشوّهون الحقائق. في عام 1937 اشتركنا في الردّ على **أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني** في كتابهما «تاريخ لبنان الموجز» (للمرحلة الابتدائية) ونشرنا هذا الردّ في جريدة «بيروت» (في أعداد كثيرة).

وللمؤلف **زكي النقّاش** عدد من الكتب: العلاقات الاجتماعية والثقافية بين العرب والإفرنج خلال الحروب الصليبية؛ لبنان بين الحقيقة والخيال؛ أضواء توضيحية على تاريخ المارونية[1]؛ التبشير وسيلة من وسائل الاستعمار؛ زكيّ النقّاش يصّحح فيليب حتّي؛ طريقنا إلى الوحدة.

(1) ردّ على « تاريخ المارونيّة» للأب (القسيس) بطرس ضو.

وله أيضاً من الكتب المدرسيّة: تاريخ سورية ولبنان المصوّر ـ بالاشتراك[1]؛ سلسلة في الجغرافية العامة ـ بالاشتراك[2].

5 ـ التيار الأكثري يرفضُ الشيوعيةَ.

يُحاوِر القوميةَ السورية يتكاملان في لبنان ويتغاذيان:

قامت الذاتُ بدور فعالٍ في وجه تيارات كثيرة شاءت لنفسها أن تكون ذاتَ تأثير، أو أن تتملّق الفكر وتجذبُ إليها الأيديولوجيات. لقد رفضّ تيار الذات الكبرى فكرةَ القومية السورية؛ والتوجّهات السوفياتية أو العقائدَ الشيوعية.

فالانطلاق من الوعي العربي، ونُشدانُ المستقبل الزاهر للعرب والأمم المنغلبة، وقفا سدّاً صُلباً في وجه فكريات قد لا تخدم المبادىء والمشاعر التي يقوم عليها الحسّ بالانتماء العربي الواضح. لقد حاربت الذات الصّراطيةُ من أجل الهوية العربية المنغرسة في تاريخ طويل، والساعية إلى القوة والإنجاز. وهكذا كان يظهر الشيوعيُّ، أو القوميُّ السوريّ، شخصاً قليل الفائدة؛ غريبَ الدار والنَّظَر. إنّ العواطف هنا هي أول الرافضين للقومية السورية؛ وكذلك لِما هو شيوعي أو سوفياتي. ولذا لا نجد الكثير من الشَّجْب أو الحوار المنهجي أو المحاكمات النظرية؛ وكأنَّ كل فردٍ يَرِدُ من خارج الجماعة ـ أو يريد المداورة حول الجماعة ـ فكرٌ مرفوض يُسْتبعَد.

6 ـ محاكَمة غير أكاديمية وأكاديميةٌ لحسين مروّة وحسن حمدان:

إنَّ الشيوعيّة الاجتماعيّة ـ أو الاشتراكية على الأصح ـ قد أريد بناؤها على كرم الأخلاق حتّى يستطيع الناس أن يتعايشوا على الألفة والخدمة العامّة، وعلى الجهد

---

(1) بالاشتراك مع عمر فروخ.
(2) بالاشتراك مع أحد أفراد البعثة المصرية إلى مدارس المقاصد: محمّد إبراهيم إسماعيل (لا محمّد إسماعيل، كما يذكر زكي النقّاش). وكان محمّد إبراهيم إسماعيل من خيرة الأساتذة خُلُقاً وعلماً.

المنصف أي بأن يبذل كلّ واحدٍ من أهلها وُسْعَه في نفع نفسه ونفع الآخرين، ثمّ على السلام بحيث لا يَحدُث شجار بين الجماعات المتجاورة. تلك هي الإنسانيّة التي سمّاها نفر من السياسيّين شيوعيّة واشتراكيّة ثمّ سلكوا فيها مسالك مختلفة.

بعد الحرب العالمية الأولى قامت حكوماتٌ تَسمَّت بالاشتراكيّة أو الشيوعيّة؛ فسلكت تلك الحكومات، برئاسة أولئك السياسيّين وبرئاسة خلفائهم، مسالك مغايرةً للأخلاق وللجهد المنصف وللسلام. فالأخلاق مهمَلة في البلاد الشيوعية وغير الشيوعيّة مع فارق واحد: في البلاد غير الشيوعيّة يخرج الأفرادُ على قيود الأخلاق فيتعرَّضون (ولو شكلاً) لمؤاخذة الدولة القائمة. أمّا في البلاد الشيوعيّة فالدولة هي التي رفعتْ قيود الأخلاق عن الأعناق.

وأمّا الجهد المنصِف فليس موجوداً في الشيوعيّة الحاضرة. إنّ جانباً من الناس قد أصبحوا عبيداً لا يستطيع أحدهم أن يشتري حرّيته. وأيُّ استعباد أكثر من أن تجد المواطن يقف في صفوف لا نهاية لها حتى يحصل على بضعة أرغفة ليس فيها من صفات الخبز إلاّ الإسم (بحسب ما كان يردّده **الإيديولوجي العروبي** والفكر الشائع عند المواطنين المتدِّينين)[1].

وأما السلام فلا تجد في الحفاظ عليه اليوم فضلاً لدولة شيوعيّة على دولة غير شيوعية، ولا لدولة غير شيوعية فضلاً على دولة شيوعيّة. وأمّا الحريّة الإنسانية فليس لها وجود في هذه الدول الشيوعيّة. كان المواطن فيها لا يستطيع أن يبدي رأياً. ولعلّه لم يكن سعيداً. ومع كل النفور من الخطاب الأميركي في السياسة والعدالة والعولمة، فإننا لا نستطيع إنكارَ تفضيلنا لمنافسيه ومنتقديه؛ وإخفاء رغبتنا بتعميق نمطنا الحضاري المستقل والعادل، المتحرّر والمُحاوِر، المتكافِل والمتراحِم...

وكان يقول القائمون على الدول الشيوعية ـ وكانوا قلّة مستبدّةٌ تتحكّم برقاب كثرةٍ مجرّدةٍ من أسباب القوّة ـ إنّهم أنشأوا دولاً قويّة. إنّ هذا القول خطأ نظرياً وعمليّاً. أمّا نظريّاً فإنّ لكلّ دولة عمرا تنشأ فيه ثمّ تنمو وتقوى حتّى تبلغ ذروةً من

---

(1) ذاك كلّ نقدٍ كنّا نَدْرسه، أو نتداوله، قبل المرحلة الجامعية. فالمعيار أخلاقي فقط، أو هو ديني دفاعي، أُغمومي وسريع المرور.

الذرى. ثمّ إنّها تضعف وتموت. وأمّا من الناحية العمليّة فإنّ الدولة الرومانيّة كانت قويّة ولم تكن شيوعية. وكذلك الخلافة العبّاسية كانت دولة قويّة ولم تكن شيوعيّة. ثمّ جرى على الدولة الرومانيّة وعلى الخلافة العبّاسيّة قانون التاريخ في مدى عمر الدول قوّةً وضعفاً وحياةً وموتاً. والأهمّ من كل ذلك أنّ العرب يَرَوْنَ اليوم ـ في أوائل الثمانينات ـ بأمّ العين عداوة اليهود لهم (وللعالم كلّه)، وهم يَرَوْنَ أيضاً أنّ الدعاة الأوّلين والحاكمين النافذين في الدولة الشيوعية هم اليهود (!). ومع ذلك فهم يقاتلون (أو يريدون أن يقاتلوا) اليهود في عالم السياسة ثمّ نجد جانباً منهم يرضى عن اليهود في السياسة الشيوعيّة؛ كأنّ اليهود في الولايات المتّحدة أو في الإتحاد السوفياتي ـ وهم الحاكمون في المكانَيْن ـ غير اليهود في فلسطين.

لا نَرَى حَرَجاً في الحياة الاشتراكية كما أرادها الفلاسفة من أمثال فيثاغورس وأفلاطون ـ والفارابي أيضاً، إذا شئنا ـ ولكّننا نرى أنّ الذين يقولون بالشيوعيّة يظلمون الشيوعيّة الفلسفية بالاستبداد الاجتماعيّ. إذا كانت الشيوعيّة تدعو إلى الشيوع، أي لتمتّع الناس كلّهم بالحقوق في كلّ شيء، فلماذا نرى نفراً قليلين يستبدّون بكلّ شيء ويقتلون عليه الشعوب والجماعات والأفراد؟ وبعدُ، فلا يزال الصهيوني عدواً؛ وتغيَّرَ الاتحاد السوفياتي تماماً[1].

7 ـ بَعدَ النقد والرفضِ المحاورةُ واستيعاب الاختلاف:

من الردود العاطفية، أو العفوية، رَدُّ الذات الكبرى على القومية السورية، وهي ذاتٌ فرعية، وكأنّها تتناقض مع الحس بالجماعة الضّامَّةِ والتاريخ. فتلك الأيديولوجيا كانت تثير الرَّيب والكثير من الشكوك واللاوضوح؛ كأنَّها مداوِرةٌ ومداوَرة، وذاتُ هواجع وكوامن. ومن المقبول، في نظري، أن يكون الواقعُ الذي رفض القومية السورية بشكلها القديم هو نفسُه سبباً في تطويرها واتساع صدرها. ولعلّ تطورها حصل بتأثير عوامل تُظهِر أنها لا تعيش أو تَقف إلاّ إذا اقتربت من التيار الأكثري واندمجت فيه. وربما يكون للتيار الأكثري دوره الأكبر في دفعها إلى الانفتاح

---

(1) سنرى، أدناه، نقائص النظرة الجبروتية هذه. لم نُعطِ للصهاينة قدراتٍ فائقة لا في عالم السياسة، ولا في عالم المؤامرات؛ ولا في أميركا.

والتضافر، واقتبالِ أفكارِ اجتماعية المضمون، وعربيةِ اللونِ والاستراتيجيا والقصد[1].

8 ـ الرفض القاطع لتيارات أخرى.

المتوسّطية وأيديولوجيا فرنسا لِ «الناطقين» بلغتها:

التيّار المتوسّطيّ نسبةٌ إلى البحر الأبيض المتوسّط. إنّ أصحاب هذا التيار يريدون أن يقولوا إنّ لبلاد البحر الأبيض المتوسّط «**حضارةً واحدةً**»، ولكنّها مخالفةٌ للحَضارة الإسلامية. ويعني هذا أنّ الحضارات القديمة على شواطىء البحر الأبيض المتوسّط في الجانب الشماليّ (اليونانية، والرومانية، والفرنسية وريثة الحضارة الرومانيّة) قد استمرّت على الشواطىء الجنوبية الشرقية (في مصر، وسوريا) بارزة؛ ولم تستطع الحضارة العربيّةُ الإسلاميّة التي جاءتْ فيما بعدُ من شبه جزيرة العرب أن تُغطّي على الحضارات القديمة لأنّ الحضارة العربية الإسلامية، في نَظر أيديولوجيتهم، حضارة بدويّة متخلّفة جافية. من أجل ذلك ظلت مصر وسورية كثيرةَ الاتّصال بالحضارة اليونانيّة الرومانيّة، وبالتالي من «الجذور الدينية» غير الإسلامية.

من أوائل الذين أرادوا السير في هذا الاتجاه **طه حسين** في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر»[2]. وسار في هذا الاتّجاه أيضاً في لبنان **ميشال شيحا وشارل حلو** ورينيه حَبَشي وجماعة ممن يدّعون بأنّ لُبنانَ (أو الجزء المارونيّ في لبنان) متميّزٌ ممّا حولَه (من العرب والمسلمين)، وبأنّهم وَرَثةُ الحضارة اليونانيّة الرومانيّة؛ بينما المسلمون العربُ أهل بداوة. وأمّا النصارى من العرب (في لبنان) فإنّهم بفضل

---

(1) ربما يعود لفرّوخ، بحسب تحليلاتي وخبرتي، الفَضْلُ في دَفع أنطون سعادة إلى أن يَضُمَّ العراق إلى خريطته الفكرية للقومية السورية (را: أعلاه). وكذلك كان ضَمّ قبرص، وتغيير اسم الحزب، والتخفيف التدرّجي من حدّة مناقضته للتيار الأكثري (أو الجماعة التاريخية)، تطوّرات ملحوظة وسارت كلها في الاتجاه المنفتح، والحواري أو غير الدوغمائي، والمعترِف بحقّ الذات الكبرى في التقدّم والتماسك والتفاعل مع المختلفين من مكوّناتها.

(2) را: زيعور، التربية وعلم النفس في الذات العربية، بيروت، دار الأندلس، 1985، صص 413 والمايلي.

النصرانية قد خرجوا من الطور البَدْويّ ودخلوا في الحضارة اليونانيّة الرومانيّة[1].

لم تَعشْ هذه النظريّة طويلاً؛ فاستعاض المستعمِرون عنها بإطلاق حركة «الناطقين باللغة الفرنسيّة». وبذلك يصبح المسلم اللبناني الذي هو في اللغة الفرنسية أبرع منه في اللغة العربية (مثل صلاح ستيتية، المسلم)، وابن الكونغو وابن تشاد وابن السنغال (وثنياً كان أو نصرانياً أو مسلماً)، متميزاً من المسلم والنصراني والوثني الذي يعرف اللغة الإنكليزيّة مثلاً.

واستعصى الأمر على دعاة المتوسّطية ودُعاة الناطقين بالفرنسية أمرُ اليهود في فلسطين. إنَّ اليهود لا يُريدون أن يَعُدّوا أنفسهم من هاتَيْن الحركَتَيْن لأنّهم هم يَعُدّون أنفسَهم متمّيزين (فَهُم عند أنفسهم شعبُ الله المختار). من أجل ذلك وضع المتوسّطيّون بالأمس، وجانبٌ من الناطقين بالفرنسيّة اليومَ، يَدَهُمْ في يدِ إسرائيل بجامع الكُرهِ للإسلام وللّغة العربية؛ وهذا حُكمٌ يقوله المواطن العربي بثقة ممزوجة بالمرارة. وقراءة التاريخ تُعلِّم أنّ التمسّك بالعربية والعروبية هو الموقف المنيع والمحقِّق لمصلحة الأكثرية؛ ولمصلحة الأقلية أيضاً، بل وأكثر (را: زيعور، قطاع التومائية العربية المحْدَثة داخل المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة).

(1) را: للشاهد، الإنشاءات الكلامية المبذولة عند ش. مالك؛ وأضرابه. أيضاً، را: نقد تأسيس حزب اشتراكي على الثقافة الباطنية وحكمتها المستورة، وعلى تغطية أيديولوجية لطائفة دينية. أيضاً: القيم الاشتراكية الناصرية في الوعي الجماهيري العربي.

الفصل العاشر

من التنافسِ المطوِّر إلى التحاور التفاعلي بين فزعياتِ الذاتِ والصِّراطي

التحيين والتعميقُ لقيم التعاملية الراشدة والعدالة الاجتماعية بين المختلفين المتساوِين

1 ـ إبانة:

أسهم تصارعُ البطلَيْن، الذات والمكوِّن أو الذات الكبرى والذات الفرعية، في الانتقالِ والانزياح من التأسُّس الكياني إلى القلق والتوتّر حيال الوجود، وإلى اضطراب الوعي ومشاعر الاطمئنان إزاء المصير والحرية والانتماءات.

قد يتغلب على أوالية الانفعال، والتعصّب، اعتمادُ الأواليات الإطفائية والإشفائية والاتقائية من أجل التحرر من الصراع الطّفلي، وعناد اليائس، وحِيَل النزعات السلبية والافتراسية، العدائيةِ والنرجسية.

إنّ خطابَ الصحة النفسية الاجتماعية في مجال صراع الأقلية والأكثرية، والحضارة المتطوِّرة جداً مع الحضارة المشتهية للتطور جداً وبسرعة، خطابٌ يثق بإمكانية وشروط اللعب مع «قوانين» عامة، مع أوالياتٍ قابلة لأن توضع أمام الوعي الناقد. وهو يثق أيضاً بأنّ الحقل، الفضاء أو الأُفق، يَخْصب سريعاً إنْ خُصِّب بقيم العدالة الاجتماعية وحقوق المواطنية، بقيَم التقدّمية والديمقراطية والحريات.

ربما يكون الطريق نحو الشفاء النفسي الاجتماعي، إنْ تبعاً لتعلّم سلوكات وأفكارٍ جديدة أَمْ تبعاً لطرائق التحليل النفسي في مدرسته العربية[1]، ممكناً أو مشروطاً بتغيير حداثوي عامّ شامل. ويكون ذلك التغيير، المخطَّط والحداثوي أو الاستراتيجي والمتناقح، إنْ للحقل (الشروط، المجتمع، الإهاب، الـ«هاذا». . .) أَمْ للعقل (القيم، التفكيرات والأفكار، الأنا الأعلى. . .)؛ أو على صعيد الأنا والنّحنُ كما الأنتَ والـ«هُمُ» (را: الشخصية وحقلها، النّحنُ وفضاؤها أو شروطها وأُفُقها).

التعاملية الناضجة، الرُشدانية (كثيرة الرُشدِ المتناقِح)، تبدأ، كالحال في الشخصية حين طفولتها، بالعلائقية التي تأخذ وتُعطي (را: العطا أَخْذية) أو تكون

(1) عن العلاج النفسي السلوكي التحليلْنَفسي، را: زيعور، مدخل إلى التحليل النفسي والصحة العقلية.

ذهاباً وإياباً بين الواقع والأنا، بين الوعي والجسدي، بين الأنا والأنت؛ والتي تكون فيما بَعدَ العلائقية مع الوالدَيْن، والعلائقية العضوية، وخارج التمركز حول الأنا، وبعيداً عن النزعة الاصطناعية، وهوَسِ الاختلاق، والذوبانِ في الأب الحامي.

لم نتعرض إلى ما هو سياسي إلاَّ بحذرٍ شديد، بل وبسرعة؛ فاهتمامنا هو الفكر، والفلسفي وثقافةِ الالتزام بالمجتمع. ونحن نسعى للحوار والتفاعل، ونشدّد على الرأي الموضوعي، وتقديم ركائز كلّ تيارٍ حذرين من الوقوع في التقييم، وإرادة الهيمنة والقول الدوغمائي الأحادي. ليس الغرض تسفيلاً هنا، وتلميعاً هناك. فسنقرأ أفكار كلٍّ من الخصمَيْن باحترام لهما ولا سيما لحقّ الاختلاف، ولدور الآخر في تكوين الذات، ولحرية التعبير والُمعتقد والفكر. وما ذاك إلاّ لإيماننا بأنّ الإنسان حُرّ ومبدع، فرداني ومشرِّع، مُكوِّنٌ للآخر ومتكوِّنٌ بالآخر، ذاتٌ وذاتٌ أخرى، الذات عينُها أو عَيْنُ الذات ثم الذاتُ الأخرى عينُها.

2 ـ مُدْخِل. تماسٌّ إزائيٌّ:

ربما يكون من الأجدى دراسةُ التيارات المتناقضة، على الصعيد السياسي أو الأيديولوجي، بعد هدوء الانفعالات، أو بعد تفريغ العدوانية وتفجّر القلقِ على الوجود والمصير، في لبنان. فهنا كان الاصطدام الكلامي استمراراً وغطاء لصدام بالسلاح، والسياسةُ تَتَقَدَّم على أنّها فلسفة، والأيديولوجيا تقود النظر إلى الذات وإلى الآخر. وهنا التحيُّز غير مخبّأ ولا مقنَّع، ولا يُخفي أحد تعصبه، أو اعتداده بآرائه، وبصحة ما يزعم لنفسه، ولما يُلقي على خصمه. إنّ محاولة المحاكمة، محاكمة هذه الذات، أو تلك الذاتِ الأخرى (الذاتاتِ المكوِّنة، الفرعية، إلخ. . .)، تكون إذَنْ أقرب إلى النجاح إذا حصلت بعيداً عن المأزق أو عن أجواء الانفعال؛ ومن شُرْفةٍ عالية تُطِلّ على الخلافات العقائدية المتأجِّجة والمتفاعلة.

إنّ ذلك الصراع الطاحن ليس ابن السنوات القليلة الماضية وحدَها. إنّه قديم؛ وقويّ بحيث لم تحجبه منذ أوائل القرن الماضي نداءاتٌ إلى تحكيم العقل، واحترام المنطق الذي يُبعد عن التعصُّب أو الحمِيَّة «الجاهلية» والحماسِ الديني السريع الالتهاب؛ وإلى الحوار الذي يحترم المختلف، والذي يرى أنّ مصلحة الوطن تَسْبق مصلحة جماعةٍ، أو طائفةٍ، أو أيِّ تيارٍ واحدٍ أحادي.

نحن، أدناه، سوف نحاور أفكار التيارَيْن المتشدِّدين؛ وطريقتنا لا توارب ولا تتقنّع: إنّنا نُقدِّم ما يراه ويقوله ويحدّث به تيار المجمَل العام. وانتقادات هذا ليست في جميع الأحوال عنيفة عُنْفَ الآخرين الجُزْئيين (بعض المفكّرين القلِقين، أو غيرهم)، المقطّعين، الفرعيّين، الجارحين المنجرحين.

أنا أنفي صفة فلسفة عن فكر ايديولوجيٍّ يوضع لخدمة طائفة، أو بعض الطوائف؛ ولمنفعة منطقة وحتى لكيان سياسي. فهنا الفلسفة تنقفل؛ وتكون أشياء غير فكرية، وأشياء سياسية أو افتخارية لا تستطيع أن ترتفع إلى مجال الفلسفة حيث النظر الأعمّ والعناية بالإنسان والعدالة، بالحرية والبشرية. ما هي الآن أركان كل تيار؛ ونكرر أننا تسهيلاً، وتخفيفاً من الكلام، نكتفي بمعرفة آراء الوجه العام؛ فمن خلالها نعرف ـ بطريقةٍ وإنْ غير كافية ـ ما يود الأيديولوجيُّ الآخر، المخاصِم، أن يكون ويفعل، أو يقول ويأمَل، أو يعرف ويريد.

3 ـ محاورةُ الهروب القديم إلى الفينيقية المصطنَعة.

خُفوتُ الفرضية بَعد سوء تثميرها. إستيعابُها الحضاري:

يصعب استعمال أو تثمير التاريخ، في هذا المجال، لتعزيز فكرةٍ تقول إنّ اللبناني إذا كان من طائفةٍ أو دين ما فهو ينتسب إلى الفينيقيين؛ فهؤلاء هم، لنا جميعاً أي لكل الطوائف إنْ الدينية أمَ الإجتماعية وغيرها، الأجداد، والنبع. هناك كان طائفة أو فئة بل قسمٌ من طائفةٍ ومن فئة يرغَب في أنْ يعود بجذوره وحضارته وتراثه إلى الجذر أو الحضارة أو التراث الفينيقيّ. والتَّفيْنُقُ اتجاهٌ يزداد عمقاً وإلحاحاً في أيديولوجية سَعَت إلى أنْ تظهَر بثوبٍ علمي؛ وإلى أن تتخذ لنفسها أُسُساً تاريخية، وهيكلاً عاماً قويَّ البنية والشكيمة.

ومن السهل على التيار الرافض للفَيَنَقة تقديم الحجج التي تَدْحض ما لا يُحِبّ. فمثلاً، إنّ المواطن البسيط يلجأ هنا إلى أسباب كثيرة تؤيد موقفه، وتجرح الادعاء عند خصومه بأنهم أحفادُ حضارةٍ اندثرت ثم تعاقبَ بعدها على المنطقة حضارات وثقافات وأعراق وأمم[1].

---

(1) وهنا خطاب التيارات الأخرى، ومقالُ أي قومي في نقد النظرة الأيديولوجية هذه للتاريخ، وللذات وأجزائها، وللمستقبل والأمل والعقل.

ثم، يقول ذلك المواطن البسيط نفسُه، إنّ الفينيقيين هم - إنْ سلَّمنا جدَلاً مع الهاربين اليوم إليهم - العربُ كما المسلمون. ثم هل كان الفينيقيون في جبال لبنان؟ أو في الساحل؟ أكانوا في لبنان فقط؟ ثم لماذا بعضٌ منّا هم وحدهم فينيقيون؟ ونحن هنا لا نفصِّل، ولا نهتمّ كثيراً. يكفي القول إنّ التاريخ هنا يساء استعماله. إنه يوضع في خدمة أفكار مسبقة، ويوظَّف في سبيل تعزيز أيديولوجيا، أو من أجل إشباع مصالح فئةٍ وطبقة وزَعْم أو توهّم وظنون. ونقول أيضاً إنّ التاريخ هنا يتعرض للتقطيع والاعتباطيةِ والتجزيء، ومن ثمّ نَفْرض عليه اتّجاهات ومعاني ومقاصد ربما لا تكون فيه. وهذا التعسف، وفرضُ المقاصد على التاريخ كي يخدم ما نتمنى وما نودّ، تَعَسُّفٌ وفَرْضٌ نلقاهما شبيهَيْن بالمبدأ العام الذي يحكم معظم الأفكار التي كانت تشكّل الأيديولوجيا لفئة من اللبنانيين أمثال سعيد عقل وميشال شيحا، حَبَشي وفؤاد أ. البستاني، ومن إليهم[1].

والحجج التي تقدّمها الذاتُ كثيرة؛ لا يهمنا هنا إيرادها بمعظمها، بل ولا نتوقف مَليّاً عندها. وأنا، كشاهد، لا ألبث أنْ أخلص للقول: الفينيقيون هم نحن. إنهم عرب؛ هم الكنعانيون... كما أنّي أرفض مقولة مَنْ يقول بغضبٍ لا يجوز عند المفكّر الهادىء: لا بدّ من إلغاء كلمة فينيقي[2]. لا معنى لأن نقع في موقف يُبَخّس الفينيقيين؛ لكننا نَرفُض المغالاة في إسقاط القدرات عليهم. وفي رأيي، فإنّ ما يُعطى لهم من مزايا أو تطوير لحضارة الإنسان ينفع الجميع، ولا يَصبّ في مصلحة تيارٍ دون آخر. إنّ رفض المبالغات لا يجب أن يوقع في المبالغات؛ ولكي نشجب التعصّبَ والانقفال والخوف المَرَضي من الحياة، فيجب أن لا نتعصَّب وننقفل أو نخاف من الاختلاف والحوار، من الحرية والشورانية، من التعاون والتكافل أو الإنضمامِ والتآلف، من قيم الأَنْسَنة والعدالة.

كذلك فإنّ الإدعاء العِرْقي لا يقف أمام النور العلمي: فالانتسابُ إلى عِرق معيَّن، هنا أو هناك، انتسابٌ إلى وَهْم. لا أعراق نقية: فالأمم أو الأجناس كما

---

(1) راجع خطاب التيار التقدمي أو القومي الاجتماعي في نقد فكريات كل من: كمال الحاج، شارل مالك، القرم، شيحا، سعيد عقل، إلخ.

(2) را: عمر فروخ، الإسلام والتاريخ، ص 160.

الألوان تتداخل، ولا وجود لِعرْقٍ واحد صافٍ بَحْتٍ إلاّ، لربّما، في عالم الحيوانات.

وحتى الانتسابُ إلى حضارةٍ ما، كالحضارة الفينيقية الابتكارية، لا يعني تفوقاً هنا، وعجزاً عن التطور والابداع هناك. وهذه معلومات مبذولة؛ مكرورة؛ لا تحتاج لعناءٍ كبير كي تُقْنع وتُظهر لنا الحقائق[1]. لذا ننتقل إلى ركيزةٍ أخرى من الركائز التي تحاربها الذاتُ المُجْمليّةُ في التيار التجزيئي الذي تطوَّر بهدوء تارةً، ومع إقرار بحقوق المختلف تارةً أخرى؛ والذي كان قد بدا، بحسب رؤيتِه إلى نفسه، مؤمناً بأنه صاحب الحجة الأقوى والأُسُس الأمتن.

4 ـ المنطق الأهوائي، تسويغات.

العمل والحياةُ وليس الأنانيةُ الجماعيةُ مفتاحَ الفكرِ وأساسَ الأيديولوجيا:

ينطلق المبرِّر للتاريخ، وكذلك المستغِلّ له ومَن إليه، من مُسَلَّمات أو من ثوابت يريدونها أن تكون مقبولة معقولة؛ رغم أنها مفروضة سلفاً ومرغوبة؛ ذلك لأنها تخدم ما يودّون قوله وإثباته. المنطق يتولى وقائع: يطرحها، يحلّلها، يناقشها؛ ثم تأتي النتيجة بعد محاكمة للوقائع. فقد نَرْفض، وقد نَقْبل. أما المنطق الذي يقود أفكارية نمطِ رينيه حبشي (وشارل مالك، وفؤاد البستاني) فهو منطق يبلغ النتيجة قبل كل دراسة للوقائع، ويعطينا الحُكْم أو يصل بنا إلى المقصود دون محاكمة وتحليل أو توليفٍ ومقارنات. فالنتيجة في «أبحاث» الفرعيات المتعصِّبة معروفة لدينا منذ أول كلمة؛ وهي أيضاً مفروضة مسبقاً ومفترَضة. ذلك أنّ ما يودّه ذلك التيار هو أن نؤمن معه بكيان فكرٍ أيديولوجيٍّ مستقل، وبعظمة منطقةٍ معيّنة من لبنان، وبقدرات فئة معيّنة من دينٍ معين، في مجالات الأدب والمستقبل والعلم، بل وشتى ميادين الفكر والحياة والسلوك.

السياسة مفروضةٌ على التفكير ذاك؛ والسياسة هنا ليست مأخوذةً بالمعنى

---

(1) يَلفظ التيار الشيوعي الأحكام عينها على هذه الموضوعات؛ وعلى هذه الطريقة التبريرية الاستنفاعية في فهم التاريخ وتفسيره، وفي تعيينِ معنى له وهدف.

العلمي بل بمعنى محدّدٍ لها أي هي السياسة التي تقول إنّ لبنان هو كيان مستقل منذ فجر التاريخ وسيبقى بتميّزه ومزاياه حتى تقوم الساعة، أو حتى يُخضع أولئك اللبنانيون المتشدّدون (فرعيةٌ من اللبنانيين) لخطابهم الأممَ والعالم والفلسفات والأفكار.

كانوا يحوّلون الفلسفة إلى نوعٍ من السياسة. وهنا يكون الفكر محدود النظر، ويسير في خط جامد يَتْبع السياسة. فهل «الفلسفة اللبنانية» (!) أكثر من أيديولوجيا هي تسويغات لمطالب سياسية وتبريراتٌ لطموح؟ وسنعود أدناه إلى المخطَّط الفكري الذي ترسمه هذه «الايديولوجيا» لنفسها، ولأتباعها؛ للماضي والحاضر والمستقبل. إنّ السياسة إذا دخلت الفكر الأدبي أو التاريخ أو الفلسفة قَزَّمت ليس فقط الفكر والتاريخ والفلسفة؛ بل وأيضاً السياسةُ نفسها تغدو مُقَزَّمة. وفي كل تلك القطاعات تُحَوِّلُ السياسةُ الحريةَ إلى غير حرية، وتُقيِّد. لقد استعبدت السياسةُ المُفْرَغةُ أفكارَ البعض منّا؛ فصِرنا نبحث عن الموجود مسبقاً في نفوسنا، وصرنا مرتبطين قَسْرياً أكثر مما نستطيع أن نكون أحراراً في النظر والتصرف، وفي العيش الذي يتساكن فيه الذاتُ عينها وذاتاتُها الفرعيةُ، الذاتُ والآخر.

وترى الذات الكلّيةُ أنّ السياسة التي تقود التيار الفرعي ضيّقةُ الأفق؛ ومتعصّبة. فالانقفال أو الابتعاد، التميّز والانقطاع، مطلبٌ وهدفٌ للسياسة والنجاحِ والفكرِ. والتعصب يُعْدي؛ إنّه لا يُشفِي صاحبه، بل يؤدي بالمتعصّب إلى أنَ يثير عند الآخرين التمرد والرفض ومشاعر استيائية وريْثَماوية.

لعله يجوز لي أن أتوقف هنا لإبداء رأي خاص. هل التيار الأصولي، وحتى التقليداني المعتدل، وأمثاله داخل التيار الواسع الشامل لا يقعون في التعصب؟ أليس الإحيائي، أو الإصلاحي نفسُه، متعصباً لتراثه وأيديولوجيته وللفلسفة المحلية أو للأدب العربي؟ أودُّ أن أقول: إنّ رَجْم الآخر بالتعصب يجب أن لا يقودنا إلى التعصب، أو إلى الوقوع في الموقف المتشدد المنقفل الرافضِ لما لا نُحِبّ، والداحضِ لما لا يوافق إلتزاماتنا ومستقبلنا وتوجّهاتنا التاريخية والفكرية. إنّ الفلسفة تدعونا لَنقد المسلَّمات الفكرية التي ننطلق منها، أو نودّ تأكيدها؛ وتدعونا إلى محاكمة المنطق الأهوائي، والتحتيات التي تقود أيديولوجيتنا، والتوجّهات التي تحكم

تخطيطاتنا للمستقبل والحقل والثقافة. إنْ كنتُ أستنكر التعصب عند الآخر، علَيَّ أن أتحقق من أني، أنا نفسي، لستُ متعصّباً. وإن كنْتُ أرضى بأن أتّهم الآخر بالمنطق الأهوائي، أو بالتسويغ وتحويل الفكر إلى سياسة ضيقة والتاريخ إلى مطية، فعليَّ قبل إلقاء التهمة تلك أن أضع منطقي، وتحتيات عقلي وظِلّياته وتوجهاتي الكامنة أو الهاجعة، موضعَ النقد والمناقشة أو إعادة المحاكمة المستمرةِ والتقييم المتناقِح المتواظِب.

طرائق النظر والتقييم، أو منهجيةُ الفكر والمقاضاةِ والتعضية، هي كلها موضوعة هنا على المحك. لا بد من إعادة صقل المعايير، ومحكات النظر، وموازين الفكر والعمل؛ ذلك ليس فقط عند هذه الضفة من النهر. بل وعند تلك أيضاً؛ أي عند الضَّفتين معاً: عند الذات الكبرى (الأَجْمعيةِ، الشَّمّالة) والذاتاتِ الفرعية والآخر الذي هو، ومِثل ما مَرّ، الذاتُ عينُها.

5 ـ إنفقادُ الهدوء. هُزال الرصانة والصياغةِ الإحصافية.

الغَرَق في الانفعالية السلوكية والتعبيرية والإسهالات اللفظية:

ماذا يوجد في ثقافة تيار الأُفقِ المسوَّر الضيّق الفلسفية والتاريخية، والتي رأينا أعلاه حكْمَ فكرِ الأكثرية عليها حُكماً يصفها بالسياسيّة، والصبغة الأيديولوجية، وعدم النزاهة، والنقصِ في الموضوعية بسبب التقيّد المسبق بأفكار قليلة وهموم فئوية استغلالية؟ هناك، بَعْدُ أيضاً، قلةُ ثقة التيار «التقليدي» بالمنهج الانتاجي، وبالأسس النظرية، لتلك الثقافة التي، في منظور الفكر الصراطي هذا، ستَسقط مرة واحدةً وإلى الأبد في سلة الإهمال والنسيان العميقة حينما يتخلخل ما هو، في منظور ذلك التيار، ثابت أزلي أي: عرقي عنصري ولاهوتي بل ومذهبي أقلي طائفي. فأيُّ كيان سياسي قائم بذاته لا يتزعزع في الوجود؟ التمحور حول الكيان الفرعي، أو حول منطقة من العراق (كشاهد) تسكنها طائفة من دين داخل العراق، هو كل شيء في عمل الذات الفرعية، أو الفكر الأقلي، أو إرادة الانكماش. فمضمون فكر أيٍّ من هؤلاء عبارةٌ عن رأي واحد أحادي، جامد مكرَّر، في الكيان السياسي أو في الوجود السياسي لإنسانٍ حذرٍ يغطي أحاسيسه بالنقص والخوف والقلق اللامبَّرر بالهرب إلى مشاعر

التفوّق، وإلى تبخيس الآخرين تعويضاً له، وبَلْسَمةً لمشاعره، ودفاعاً تقريظياً، وإبدالاً ونكوصاً.

يلاحظ الأكثريُّ أنّ المحتوى «الفقير» لأفكارية الانفعال مغطاةٌ بثوب فضفاضٍ من الكلامات، وبطنطة، وبانفلات في اللفظ والمرادفات واللغو. فالانفعال في الفكر انفعال في اللغة، أي أنّ اللغة تغدو رَصْف كلام، وتنميقَ ألفاظٍ، وتفخيم جُمَل. يُبَهرج رينيه حبشي صياغة فكره الذي يعود، بعد رحيل طويل في دنيا الإنشاء والتهويل، إلى كلمة هي: لا نريد إلاّفكرنا التومائي بوضعه الحاضر وتفوقِ لغةٍ فيه وخضوع الجميع لأفكارية ترى البحر المتوسط سيداً، قائماً منذ الأزل، باقياً بقوة، ومسيطِراً فذاً، وما إلى ذلك من أوصاف مزخرِفةٍ للبطل المنقذِ.

6 ـ تلازمُ الاستشراق والكتابات الأيديولوجيةِ في الذاتات الفرعيةِ وعلاقتها مع الذات الكبرى:

قد نشعر أنّ صدر العقل الصّراطي يضيق بأقوال خصومه التي يراها تكرر بلا مللٍ وبلا هدوءٍ أنّهم هم النور في وسط الظلام، وأنّهم العَلَم أو الجبل والماء وغيرهم الصحراء والرمال والقحط، وأنّهم هم الرواد والقواد؛ وما إلى ذلك كثير. تلك الأقوال المكرورة المبذولة يراها الصراطيُّ غير واقعية؛ ثم يدعونا إلى أن نعرف أسبابها، أو إلى أن ندرسها ضمن السياق التاريخي الذي أنتجها بل وأيضاً ضمن الايديولوجيا المرسومة، والهدفِ المقصود، والصورةِ المرغوب غرسُها.

ربما يكون هذا الضيق، عند الصّراطيّ، من تلك الكلامات الوصفية الانشائية ناتجاً عن نقص في المحبة واعتراف بالآخر، عنده، إزاء ذلك التيار الفرعيّ؛ ولكنه أيضاً ضيق ناتج عن أنّ ما يبدو سَبْقاً أو تفوّق الفرعيِّ هو في الحقيقة منتوجُ لعبةٍ أجنبية وابنُ أحوالٍ معيَّنة. إنه ليس دليلاً على سبقٍ فعلي يعود إلى تفوّق عنصري عرقي ديني أقوامي عند فئة، أو قسم من فئة داخل منطقة من بلد رَسَم حدوده بلدٌ أجنبي لا التطور ولا التاريخ ولا الجغرافيا أو الاستراتيجيا.

ونحن هنا إذْ لا نكرر مسار تحليل تيار الذات للتيار الخصم، فإننا نحيل إلى كتاب «التبشير والاستعمار» حيث نلقى تفسيراً للسبق النسبي، والذي زال منذ فترة

طويلة، عند قطاعات محدَّدة. كذلك نقرأ هناك، وفي كتب أخرى للتيار الأكثري، التفسيراتِ التاريخية للمطبعة أو للصحافة أو لكيفية نجاح هذا وغرسِ ذاك داخل عالم النشر والكتابِ والمصارف والتجارة واستعمال اللغة الأجنبية. . . وهنا لا أحبّ التطويل، ولا تكرار تفسيراتٍ أصبحت مبذولةً حتى في الصحافة اليومية؛ بل وعند المواطن القليل الإطلاع على ألاعيب الأجنبي في غرس الطائفية، والشعوبيات، وزرعِ الفتنة والتناقض داخل أوطانٍ كثيرة في أفريقيا وآسيا وغيرهما (را: الأقليات الراغبة بالانسلاخ).

7 ـ محاكمة التيار القاعِديّ الواسع. محاولة مناقشة عدد من ركائزه:

كان الأكاديمي الوطني يتعجّب من أحكام يلقيها أنيس فريحة على منطقة، وعلى طائفةٍ (وليس فقط على دينٍ وقارّة)، بمنطقٍ تسفيلي للآخر وتضخيمي للذات. ويبدأ الوطنيُّ معارضته لصديقه وزميله هذا بالقول: إنّ أمثال فريحة، مذهبياً ودينياً، كانوا يتلقون المنح المالية والمساعدات المعنوية وإتاحاتِ الفرص للنجاح والتوظّف. هذا، بينما كان المسلم في لبنان لا يتلقى شيئاً من أولئك المانحين المساعدين المُتيحين، وهم أجانب أي أمريكيون وفرنسيون وإنكليز وآخرون من القائمين على مؤسسات وجامعات ومن المبشّرين. بل إنّ المسلم كان يشعر بالارتياح وإنْ لم يَنَلْهُ شيء من الأجنبي وجامعاته. كان يشعر المسلم بالارتياح، داخل الجامعة أو في لبنان، إذا اكتفى الأجنبي بتقديم المال والفرصة لـ «أتباعه» وفريقه، ثم لم يُلْقِ في طريق مناهضيه أصابع الشرّ وأنواع العقبات المعنوية والمادية؛ وهذا، إلى جانب عوامل التيئيس وبث تثبيط الهمة في نفسه، ومحاولة الطعن على دينه وتراثه (را: التبشير والاستعمار).

ويتساءل «المظلوم»: مَنْ المتعصب؟ أنا أم أنيس فريحة؟ مَنْ الحاقد أو المهاجمُ والمدَّعي والمنافِر المشاجر؟ خذوا كتابات أنيس فريحة! ماذا تخبّىء، ماذا تودّ أن تقول؟ أليس باستطاعة ذلك الرجل أن يكون نظير ناصيف اليازجي شخصيةً إيجابية؟ لا تقف أمام العقل الناقد أو النظر اللامتحيّز أقوالُ فريحة من عقلٍ متفوقٍ استعلائي خاص بالجبل؛ وكذلك نقول أيضاً عن أحكامه على ابن السهول والصحاري أي على المسلم والعربي. إنّ آراء متعصّبي المستشرقين تقود تلك النظرةَ

التي تُعلي هذا العِرْق؛ وتبخّس ذاك. يربط «المظلوم» بين الاستشراق والثقافة أو السياسة داخل **فؤاد البَساني، وشارل مالك، ورينيه وحبشي، وأنيس فريحة**[1]. نأخذ «الروائع» التي وضعها البستاني: فنقرأ بين سطورها وبوضوح كبير ما هو أحياناً كثيرة تبجحٌ أو ادّعاءٌ استفزازيّ يعيد إلى ما كتبه لويس شيخو في «تاريخ آداب اللغة العربية» وفي «شعراء النصرانية»، وما إلى ذلك. يفتش البستاني عن السلبي في الأديب: يحاول إعادة نَسَبه إلى غير العرب والإسلام (وليس هذا عندي مهماً)، وينقّب عن فكرةٍ أو لمحة تربط ذلك الأديب بالنصرانية، ويدرس ما هو جزئي وضيّق ومنفّر، ويُجمّل هنا ويتجاهل هناك. . . وهذا الدارس المتهجّم للأدب والتاريخ، في نظر أيِّ ناقد، يقع مسبقاً في التعصب ضد موضوع دراسته: يُضيّق ويَمْسُخ. أما إذا كان الأديب المدروس مسيحياً، أو يُظَنّ أنه قريب من النصرانية أو حتى من بعض أقوال النصرانية، فإنه سيكون معزَّزاً عظيماً وفرصةً لتعزيز الخطاب الافتراسي، المفصوحِ والمقنَّع، المهاجمِ للذات الواسعة، للدوحة الجامعة الضّامّة بتكافل ومساواة وحرية.

بهذه النظرة، وهي قابلةٌ للتعميم والتمدد، كان الأكثريُّ أو الوطنيّ يرى تيار البستاني الذي يرفض الكلام الإيجابيّ عن أدب أو فكرٍ أو عقل عربي. فالبستاني، إثر **شيخو** ومجموعته، لا يرى أدباً عربياً؛ يقول: هناك أدباء غير عرب كتبوا بالعربية. وهو مسرور بما يقول **شيخو** الذي لم يَرَ صدقاً إلاّ في قوله الخاص أو التسمية: تاريخ آداب اللغة العربية. ليس هناك، في اعتقاد الاثنَيْن، أدباء عرب. وليس، في نظرهما، أدب عربي؛ يوجد أدب مكتوب باللغة العربية، وهو أدب هزيلُ المستوى ومقيَّد بلغةٍ عاجزة.

يردّ العقلُ المؤرخ، وكأيّ باحث متفِّهم في ردوده، هل بقي الكثير مما كتبه شيخو وفؤاد البستاني؟ ومَنْ سبقهما (القُرم، شيحا؛ كشاهد)؟ هل جماعة الفتنة هي اليوم، ومنذ سنوات طويلة، لا تزال تزعم لنفسها أنها الأعرف والأرقى؟ لقد تطوّرت أيديولوجيا المخاصِمين. والتعاون والحوار والمساواة هي القيم التي يجب أن تستمر. إنّ الزمن لم يعمل لمصلحة ادعاءات؛ ليس التاريخ مطيةً تُحقق أماني جماعة

---

(1) أيضاً، قا: سلامة موسى، جماعة المقطّم. . .، المتأورِبون، البطل الساخط والمناهِض.

وأحلامها. مهما أكثر بعضُنا في الصحافة اليومية، وفي النشرات وما إليها، عن أدبٍ خلقوه وأدباء لهم أفذاذ، فإنهم لن يغيّروا في الوقائع. لا يكفي أن تحدثنا عن غناك وثروتك! هل المصارف تؤكد لنا ذلك؟ إنْ لم يعترف لك الشهر العقاري بممتلكات كثيرة، فليس لك ممتلكات. العنديات حلوة، وعذبة وجميلة. لكن ما هو موضوعي أبقى وأجدى؛ وهو وحده الصحيح. الصراع، أو التنافس، يكون أجدى إن استمر بين متساوين أحرار، ومتعاونين من أجل صناعة المستقبل المؤنسَن.

ربما كان الوطني على حق في الكثير من داحضاته. ولعله من المقبول قولنا إنّ بعض مبالغاته لا تخلو أحياناً من عثرات وعنف، من تصلّب واستبداد، هنا وهناك. فالوطني نفسُه يقرّ في مواضع كثيرة بموضوعية بعض الدراسات والآراء عند الفَرْعيين، وبصدق الأحكام على بعض النقاط، وبالجهد الصادق الشاق الذي بذله نفر من أولئك الفرعيّين[1]. وكذلك فالارتباط بين الاستشراق والاستعمار من جهة، وكتابات المنجرح وأضرابه في تاريخ الأدب والفنّ والفكر من جهة أخرى، لا يعني أن يكون ذلك الارتباط غير موجود في كتبٍ كثيرة وضعها «الوطنيون». إنّ التعميم، الذي نأبى الانجرار إليه، ليس من المنهجية السليمة؛ وهو يحجب الحقيقة. وأنا لا أودّ أنْ نقع في التعميم: لقد قلنا قبل قليل إنّنا نشكر أنفاراً من الكتّاب التقطيعيين والمستشرقين؛ ومَن هم كالمستشرقين من المنتمين إلى التيار الضيّق أُفقاً، لكنِ الضروريّ والواجب على الجميع الاعترافُ به ومحاورةُ مقامه وقيمه.

أنا أُطالب التيار الأكثريَّ، في تقديمه لناصيف اليازجي أو لأمين الريحاني، أنْ يتجلّى أمامنا كبحّاثة يغوص ويحلّل ويحاكم؛ ويتبعُ منهجيةٌ قلّ أنْ تجعل العامل الدينيَّ عند الأديب قيمةً أولى. هو العقل يُحِبّ أنْ يقولَ لنا إنّ دين الأديب لا يجعل أدبه جيداً، أو وسطاً، أو بخساً طفيفاً. العامل الديني، في نظر الفلسفة، ليس وحده المقياس الذي قد يستعمله المنتِجون في تقديمهم «لأدبهم»، وفي تقييم غيرهم من

(1) وأنا لم أنكر قطّ فضل، ومجلوبات، بعض المستشرقين؛ والكثرةِ الكاثرةِ من ممثِّلي التيارات الفرعية. لا يُنكر حقُّهم في الاختلاف، وفي حرية التعبير والرأي أو الاعتقاد والنقد. لقد كنتُ أُميّز بين أيديولوجيا الكاتب وقيمته أو منتوجه الجمالي، بين عبادته لذاته وتسفيله للذات الكبرى، بين الفنّي واللاهوتي.

الثقافات. فمثلاً يبدو ناصيف اليازجي، في نظر النقدانية، أديباً يستحق التقدير؛ لكن من غير أن نقع في المغالاة المعروفة الشائعة عند نفر من «مؤرخي» لبنان الذين يضعون اليازجي في مرتبة لا تُعلَى، ويعطونه الدور الانهاضيَّ العظيم للغة الأمّ والأدب والأمة. هناك مَنْ لا يحب «المَزْحة» الكبيرة التي نسجها وما يزال يلهو بها جماعة من المؤرّخين حينما يقولون إنّ منطقةً لبنانية، بل وحاملي القلم من طائفةٍ لبنانية حَمُوا اللغة العربية من الضياع والاندثار؛ وإنّ أدباء القرن التاسع عشر كاليازجيّ وغيره هم بُناةُ نهضة اللغة، وبُناةُ الصحافة العربية، وروّاد الحرف أو المطبعة، وروّاد التأليف في المعاجم والموسوعات والترجمات، إلخ. وفي خلاصة، لا يجوز لطائفة دينية أن تُغفِل أو تَكْره الطوائف الأخرى من الدين الواحد عينه؛ ولا أن تحاكِم وتقرأ تبعاً لمعيارٍ لاهوتي أحادي يلغي الآخرين، ويحتكر الحقيقةَ والعقل المتفوّق.

8 ـ الاستقواء بالأجنبي منهج وخطّة؛ قانون عَبْر حضاري وليس نزعةً عابرة. قانون عامّ ونمط أَرْخِيّ. وَعَيْنَنُه ثم محاكمته نَفعٌ وسداد:

هنا ظاهرة منغرسة عميقاً في السلوكات عبر التاريخ الطويل؛ ولا يتحرج العقل المحلِّل المقارِنُ من الجهر بها، وجعلها شِبه سُنَّة ثابتة، أو منهجاً راسخاً لا محيد عنه. وهنا نلاحظ أنّ التاريخ أو الوعي الكثيريَّ لم يوفّر النقد والقسوة عند بسط ذلك اللجوء لأجنبيٍّ ضد ابن الوطن. لكننا لا نبحث هنا في أمور سياسية؛ نكرّر أنّ ذلك السلوك، أو الخطابَ، المستقوي بالأجنبي قد يبدو ركيزةً فكرية، واستراتيجيا، وقانوناً حكَم في التاريخ، وعرفته الحضارات الكثيرة، وينطبق على كل أقلية.

فليس ذلك الاتجاه إلى الآخر المستجلَب، أو تعزيزُه في الذات وتصوّره كمنقِذ، سلوكاً عَرَضياً أو خاصاً بأمّة. إنه في أساس الايديولوجيا. فالفكر هنا والسلوك لا ينفصلان: كلاهما كان يرى في الغربي، وما يُشبهه أو يَقْرب منه، صديقاً ضد ابن الوطن. والظاهرة هذه تغذي نفسها بظنونٍ، وتتغاذى مع تخيّلات. وبذلك كان يقال إنّ الطائفي اللبناني ـ بالمعنى الحصري ـ غربي، وجزء من الغرب، وحضارته غربية، ودينه غربي. هنا تصبح «الاستنتاجات» سهلةً، وغزيرة: فحيث أنَّ الغَرْب يصبح في داخل فردٍ، يتحول ذلك الفرد إلى متفوق يستطيع النجاح في كل مكان وعلى كل صعيد؛ ومن جهة أخرى يصبح الآخر، العَرَبي أو مَنْ هو غير

أجنبي، نتاج الصحراء والسهل، والرَّجُلَ المخصيَّ العاجز[1]. تسفيله هذا للأكثريّ قد لا يساعِد المسفَّل على أن يرتفع، ولا على أن ينفتح: ذاك أنّ الفرعيَّ بحكم موروثاته ومنطقه ولا وعيه استبدادي، غير حواري، منغَلق، غير ديمقراطي، عدائي؛ وبالتالي فهو يَرى أنّ الأكثريَّ عدائي ونرجسيّ، مرجوم وقاهر، غارق في الكسل والجسد والجنس[2] (را: أوالية الإنشطار، الاتجاه الإنصافي، جدلية الأقلية والأكثرية أو الفرعيات والجذع، الانجراح النرجسي. . .).

9 ـ افتخار وادعاء.

غطاءان لمشاعر خفية بالدونية والقلقِ على المصير وبالتمأزُق:

قلّ أنْ تُشْبَع مشاعرُ الأمن عند أقلية إشباعاً كافياً ومستمراً. لهذا تبقى الأقلية، لا سيما عند وعيها الحادّ المنعكس بذاتها، متوترة. فالقَلق صفة مميِّزة هنا؛ والبحث عن خفض ذلك القلَق، أو عن تغطيته وعلاجه، يكون بالحركة والتململ مما قد قد يؤدي أحياناً إلى البركة والخير داخل تلك الأقلية بل وداخل المجتمع العام الذي تعيش فيه مع الأكثرية. ورداً على مشاعر عند الأقلية، وفي كل مجتمع عبر التاريخ، فإنّ التعبيرات الافتخارية والادعاءات الطنانة تأتي بطريقةٍ عفوية، وحتميةً تكون، أي قسريةً وبشكلٍ لا واعٍ. وتلك، في تحليلي، ظاهرة نفسية اجتماعية معروفة كقانون يَرْعى التفاعل بين الذات وفروعها المختلفة، بين الذات والآخر. وهنا نمط أَرخيّ أو «حالةٌ» للدراسة المنهجية أي للتفسير. ومما لا أوافق عليه الذاتَ الكبرى، العقل الصراطيَّ أو التيارَ الأكثري، هو الردّ الانفعالي على تلك الانفعالات القسرية البنيوية والاضطرابات النفسية الجماعية (را: أوالية الانشطار النفسي الاجتماعي، الأواليات الدفاعية). الأجدى، للجميع، للذات والذات الفرعية أو الآخر، هو تحكيمُ النظر العقلاني والدراسة العميقة للظواهر التي تتميز بها الأقليات دينيةً كانت أو مذهبية، عرقيةً أو أقواميةً، ثقافيةً أو اجتماعية عامةً.

---

(1) هنا نمط أرخي، أو بنية؛ را: قوانين تفاعل الذات مع الآخر؛ أيضاً: قانون الحل الحَدّي، أو اليائس، أو الأقصى، أي حيث التعاون مع الأجنبي يغدو الحلّ الوحيد أو المميت.

(2) تُستدعى هنا أحكام مستشرقين وأيديولوجياتٍ أخرى (الفاشية والصهيونية والنازية) في النظر إلى الذاتِ والآخر؛ را: أوالية الإنشطار النفسي الاجتماعي في الأنا والنحن أو في المجتمع والشخصية.

10 ـ قانون النزعة الفردية. قوانين البحث عن الفرد النابغة والتفوق.

العقلُ الحشْدي ـ قانون التماسك الجماعي القويّ عند الأقليات:

توجِّه النّزْعةُ الفردية أو الإيمانُ بالفرد الأفكاريةَ التي ترسمها لنفسها أيديولوجيا الفَصْل والابتعاد ممثَّلةً في مرجعية الذات الفرعية ممثَّلةً، هي بدورها، برموز الدين والتاريخ ومَن إليهما. إنّ في أساس تلك الأفكار، وفي صلب تلك الكتابات التي تَغْزر عند حلول عاصفة أو هبوب زوبعة، تكمن الروحُ الفردية. فهنا فكرٌ تحركه، بوضوح تارة أو بابتعاد عن الوعي والنور تارةً أخرى، الفردانية. وهكذا فإنّ الجمهور، أو الكثرة، أو العامة، مصطلحاتٌ مرفوضة داخل فكر هو في تحتياته يمجد فرده وشعبه ولونه كما الأفراد والشعوب والأديان والألوان. إنّ الأيديولوجيا تلك تنطلق إذَنْ من الفرد، وتمجّد النّزعة الفردية. هذا، مع أنّ في صميم تلك الأيديولوجيا عينها ما هو، ظاهرياً وشكلاً، نقيضُ الفردانية وذوبانٌ في الحشد والتّراصّ العامّ الضَّمّام.

وعلى طرف مناهض، فمن المعروف أنّ التّشبّع هنا يكون تشبّعاً بالفكر الفاشي، أي حيث الإيمان بتفوق عقلٍ أو عنصرٍ معيَّن ومكان معيَّن. لا تناقضَ إلاَّ ظاهرياً هنا: فمن جهة أولى ثقةٌ بالفرد المنتمي إلى تلك العنصرية العِرْقانية؛ ومن جهةٍ أخرى دعوةٌ إلى انتظام العناصر المتميِّزة المتفوِّقة داخل حُزمة تتميّز وتَفْرض أفكارها وسيطرتها. وتلك المأساة، أو ذلك التناقض في الظاهرة الواحدة، قد يوضح أمامنا العمارة المتحشِّدة؛ ويعطينا المفتاح إلى ولوج منطقها، أو استكشاف منهجيتها «الأهوائية»، وقسرياتها ولاوعيها (را: قوانين تَنَظُّم حركيات الأقليات وشِراحتها أو بنيتها ووظيفتها).

11 ـ تفكير لاهوتي. نَظَر تقريظي يعاد لجماعةٍ طموحةٍ داخل المتَّحَد.

قانون العلاقة الذّوَبانية والأثرية (الأرخية، البَدْئية).

قانون تغاذي العنصري واللاهوتيّ. قانون الانشطار النفسي الاجتماعي (أو الإنفعالي) أمام الاحباط في الشخصية والجماعة المحشودة:

ما دام الفكر الفرعيُّ، في كل ثقافة، يقوم على العقيدة العنصرية، وعلى

الإيمان بتفوق حَشْدٍ وطائفة وقوم على أندادهم، على الأكثرية، فإنه يَستدعي ركائزَ أخرى كي يترسّخ ويتقدم بثوب زاهٍ. العنصرانية تستدعي العنصرانية؛ في الدين ذلك وفي الدم، في الفكر والمعيشة، في التاريخ والمستقبل. وهكذا فإنّ التعصب لعرق، يُزعَم أنه نقي وخاص ومتفوق، قد يتغذى ويتعزز بالتعصب الديني أو حتى المذهبي والجغرافي، وبمعتقدات هُذائية أو بارانويائية (عُظامية، إضطهادية) أو حُشوديةِ الروحِ والسلوك.

يتضافر النوعان من التعصّب؛ يتداخلان ويتغاذيان... من هنا تنشأ، في كل تيار متشدد أو عقيدةٍ مُقْفَلة، شَفقةٌ على الذات مع عدم شفقة على الخصم. فهنا تُسقِط كلُّ عقيدةٍ على نفسها كل الحسنات، وتُسقِط على الغير كل المثالب: تَرى الخير في أبنائها، وتُبعد عن نفسها الخصائص السيئة التي ستكون بحكم ذلك ملقاةً على الخصم؛ ذاك هو قانون الانشطار «الوجداني» أو الانفعالي، داخل الأنا أو النَّحن، إلى أشرار وملائكة، أبرارٍ وكُفّار، متفوقين وسافلين، مضطهِدين ومضطَهَدين، جلاّدين بريئين وضحايا آثمة مؤثِّمة...

12 ـ قانون التحوّل من النظرة المتمحورة حول كيان مركزاني إلى النَّزْعة المحافِظة:

رأينا من قبل، بتبعثر أو بشكل منظَّم، أنّ أفكاريةً برمتها تدور حول مركز هو الوطن (الكُلّ، الذات) بمعَنَيْيه: العام؛ وهو معنى يمتد إلى جميع السكان والمناطق والحدود. أما المعنى الحصري، وهو المعنى اللامفصوح أو الضمني و«العَدَنيُّ» الفِردوسيّ، فهو يتوقف عند أَثْنية، أو منطقة، أو طائفةٍ دينية قد تَلْحق بها طائفةٌ إجتماعية أحياناً. ورأينا أيضاً أنّ الجهاز الفكري الذي يتحرك على تلك الفرعية النفسية الجغرافية السياسية، جهاز مقيّدٌ بالدفاع والتقريظ، بالحماية والتبرير، لتلك البقعة من الأرض والرغباتِ والتاريخ (را: شرعنةُ العدائيةِ ضد الأكثرية، التأثيم اللاواعي أو القسري للآخر).

وهكذا يَرى العقل الْمُحافظ ـ وتيارُه العريض ـ أنّ الفرعيَّ يتحول في الأيديولوجيا هنا إلى قيمة مطلقة، إلى كينونة مستقلة منفصلة، إلى مطلَق، إلى ما

ورائيات، إلى فكرة مَحْضة. ويصبح ما هو سياسي نفسي فلسفياً، وأدبياً. قد يبحث الفرعيُّ في قطاعٍ فكري يسمّيه فلسفة؛ وقراءة تلك الفلسفة تُظهِر لنا أنها لا فلسفة. كل ما في المرمى والتحليل هو أيديولوجيا أو شبه سياسَة. يطلُب الفرعيُّ بإصرار الاعتراف له بوجود معيَّن، ويلحّ علينا كي نعطيه الشرعية والكيانيةَ لأقواله ومقاصده. يطلب الأيديولوجيُّ هذا الثقة والاعتراف من الناس بكلام يقول إنّه فلسفة. يُقْنع نفسَه أوّلاً؛ ثم يتوجَّه إلى من يظنّهم سيقتنعون. إنّ أفكاراً هدفها تسويغ ظاهرة قائمة ستكون بذلك أفكاراً محافظة. هنا هي الاستمساكية، والحرصُ على إبقاء ما هو حاصل فعلاً، وفرضُ الاستمرار والثبات على ما هو متقطّع متغيّر. كل ذلك لا يعود كثيراً إلى العلم؛ وليس هو فلسفة. وإنْ اهتمّ الأكثريُّ بملاحقة ذلك لدحضه ورفضه، فإنّ اهتمامنا هنا هو بالعَرْض السريع لأهم القوانين الحاكمة للصراع والتناقض، ثم بالتالي لمحاولة المحاكمة وتثمين الطرائق، في نطاق تفاعلية الذات الأكثرية مع الآخر، مع الذاتات الأقلية (را: العَطا أخذية، الذّهابيابية، الكَرْفَرة، القَطْعَوضْلية).

13 ـ قانون حمايةِ منافع مادية ومصالح تجارية.

المرامي الاقتصادية الهاجعة في الخطاب الأيديولوجي الفرعي:

من القوانين الأخرى التي يُشيِّد عليها نفسَه التيارُ الأكثريُّ ـ المدروسُ أعلاه تحت اسم الذات الكبرى ـ قوانين اقتصادية. وهكذا تَعْزُزُ في الصحافة اليومية، وفي التحليلات السريعة، التنبيهاتُ إلى المنافع الاقتصادية الوافرة التي تجنيها الطبقةُ المتحكمة بالوضع السياسي داخل الوطن الجامع. فهناك فئة أو طبقة، أقليةٌ أو أكثرية، تحمي مصالح، وتوفّر الريوع والمردودَ الهائل، إنْ حافظت على مكانها في الواقع القائم. وإذْ نحنُ هنا نكتفي بالإشارة إلى قانونٍ معروف، فإننا لن نعتمد التفصيل. إنّ أولئك المنتفعين المحظوظين بحاجة إلى تغطية فكرية؛ والجهازُ المعنوي الايديولوجي يتبادل التعريف والتعزيز مع مصالح اقتصادية هي تجارية، وتكديسُ الثروة، بيد أفرادٍ أو بيد فئةٍ اجتماعيّة، بيدِ أقليةٍ أو أكثرية.

إعتبارُ الوطن مركزاً تجارياً، ومنفتحاً باستمرار ومنذ فجر التاريخ على تجارة الدنيا، نتيجةٌ وغذاءٌ، أو غطاءٌ وأساسٌ، في كل أيديولوجيةٍ فرعيةٍ ضيقة. إنّ العقلية التجارية، وطلب الربح بواسطة التجارة مهما كانت الوسيلة، ميزتان يعتز بهما الفكر

الأيديولوجي الفرعيُّ؛ ويَرْفض استمرارهما باستنكار واستهجانِ الموقفُ الأكثري المخاصِم.

14 ـ نزعة التشاؤم كغريزة الموت كامنة موجِّهة.

نمطٌ أرخيّ. أوالية دفاعية وقانون أو «روابطية» مكرَّرةٌ عامة:

لا نقصد هنا إلقاء قيمة على النَّزعة التشاؤمية التي نراها كامنةً خفية في الفكر الذي يحاربه الصِّراطيّ. فالتشاؤمية قد تكون ظاهرةً أو فكرةً حَسَنة؛ وقد تكون عكس ذلك. لا يهمنا النعتُ الذي يُعطى لتلك النَّزعة التي قلنا إنها غير واضحة بقدر ما هي عميقة مَخْفية. إنها هاجعة، غير مصرَّح بها؛ لكننا نلحظها تحكمُ وتقود. إنها أساسية؛ أو هي في الأساس. لا ترى المستقبل مُفْرِحاً، ولا تُشْعِر بالاطمئنان. إنّ مشاعر الثقة بالذات، وبالغير، وبالمستقبل، ليست مشبَعة. هنا نعود، من خلال النَّزعة تلك، إلى ما هو حالٌ كلي أو إلى الهيكل العام والبنيةِ الأجمعية لذلك الفكر المتقلقل. فعدمُ استقراره، على أرضية الواقع، هو الموجِّه الأكبر لسلوكاته الفكرية والمعيشية. أو إنّ خشيته، وحذره، وعدم ثقته بالمستقبل أو بالمصير، عوامل تَجْرح عنده النظر المطْمَئنّ، والتفاؤل المعقول المجمِّل للوجود والأمل. (را: غرائز الموت والحياة؛ الإنكفاء والانبساط).

إنّ الكامن، في أيديولوجيات فرعيةٍ أو شَمالة، لا يقل ثقلاً وأهمية عن الأفكار الواضحة؛ أو المقدَّمة للملأ بشكلٍ عَقلاني، أو ضمن صيغةٍ حَسَنَةِ السبكِ والمنظر أو القوامِ والروحية.

15 ـ أفكار متصارعة وتكامل مواقف. عيّنات وقوانين اجتماعية حاكمة:

ماذا يقول التيار الأكثري عن شخصيات من التيار الآخر وضعتْ آراءها وأفكارها على شكل نظرية؟ ماذا يقول هنا شاهِدُنا فروخ عن عيّنة يُمثِّلها ش. مالك:

أ/ كان شارل مالك بارعاً في الرياضيّات، وفي العلوم خاصّة. وقد كانت حياته في الجامعة الأميركيّة حياةً مريحة، وكانت العناية به وافية بينما كانت أعوام آخرين

من المسلمين ـ هناك في الجامعة الأميركيّة ـ أعوام كَدّ اقتصاديّ؛ ثمّ كانت المقاومة في وجههم شديدة.

وفجأة تبدّل شارل مالك بالرياضيات والطبيعيّات فلسفةً وتاريخاً. لقد أخذ من الفلسفة جانبها الضعيف، فتوفّر على آراء القدّيس توما. والآراء الأساسيّة عند القدّيس توما موجودة عند ابن سينا (في البراهين على وجود الله). ثمّ إنّ الفلسفة التي اختارها مالك كانت مناقضة للقوانين الرياضية والطبيعية التي كان عقله قد اختارها في أوائل حياته. غير أنّه لم يتّبع المسلك الذي خطّته الحياة له، بل أقنعه نفر من أساتذة الجامعة الأميركية بأن ينقل نشاطه من ميدان العلم إلى ميدان السياسة. وقد مرَّ في أثناء إعداده للعمل السياسي بمراحل لا تليق بالرجل العالِم؛ وقد بسط هو نفسه تلك المراحل في: «دليل المتخرّجين»، الجامعة الأميركيّة، 1957. يقول لنا عنه فرّوخ: «لا أعلمُ له تأليفاً مطبوعاً يليق بعلمه»[1]؛ وأنا أُوافِقه ثم إنّي أُتابع، فأقول:

ب/ مؤلفات البستاني في الأدب والتاريخ: يرى المؤرِّخ الصّراطي أنه كان لفؤاد افرام البستاني خاصّتان: المثابرة في بذل الجهد، ثمّ الطاعة في تنفيذ ما يُعهد به إليه. ولقد وضعت الجامعةُ اليسوعيّة إمكاناتها في إعداد فؤاد البستاني للحياة السياسيّة من خلال التأليف لتشويه الأدب العربي، ولتشويه التاريخ. ويؤكد تيار الوطنيين أنّ الحكومة الفرنسية كانت قد سدّت مداخل مستعمراتها في وجه الكتب من مصر والشام إلاّ كُتُب البستاني وأمثالها ـ وخصوصاً في بلاد المغرب العربي. ومع ذلك فبحسب المقاييس الشائعة «ليس للرجل تأليفٌ يستطيع أن يقول إنّه ألّفه لوجه العِلم»[2].

16 ـ الداحضات للتيار السوفياتي. قوانين تَخاصُمِ التيارَيْن:

كان يستنكر التيار المحافظ، وضمنه الأكثري والمتنوِّر ثم الأصولي، وضْعَ

(1) يمدح فروخ ذكاء زميله ش. مالك في مناسبات كثيرة. للمثال، را: فجر وشفق، ص 195. ولم يُنشَر لذلك الفيلسوف، المضخَّم جداً عند «جماعته»، أيّ كتابٍ من كتبه الموعودة، كما أنّه لا أحد قرأ أو عرف بحثاً من بحوثه المعدَّدة.

(2) الكلام للدكتور عمر فروخ؛ وما يقوله بدوي، في سيرته الذاتية، عن البستاني، صادق وأكاديمي.

الفكريات السوفياتية في منْزلةٍ رفيعة داخل الفكر العربي السياسي الاجتماعي. ويتبنّى الأكثريّون انتقادات يُحْسنها هنا وينمّقها الدعاةُ الرأسماليون باسم ادعاءات وأحكام من نوع: هدر الحرية، هدر الإنسان، العالم غير الحر، الديمقراطية المفقودة، إلخ. . . لكن ذلك لم يكن يعني أنّ الأكثريَّ يعشق النظام الأميركي أو الفرنسي في السياسة والحكم ومعاملة الإنسان. فالعالم الرأسمالي ليس جاذباً مُتَمَلِّقاً في نظر المفكّر الصراطي المنطلِق من التجربة الإسلامية «الذهبية» في السياسة، وتقدير الإنسان، والمفاهيم الحضارية العامة. هنا يَسْهل، من الوجهة الأخرى، تبنّي واجتيافُ الانتقادات الشيوعية للرأسمالية مما يبدي المنظّر الأكثريَّ خصماً للطرفَيْن، ومُظْهِراً نقائص كل منهما، وباحثاً في الوقت عينه عن تعميق التجربة الإسلامية الخاصة وبانفتاح على حسنات كل من الرأسمالية معاً والاشتراكية. وهنا أيضاً يَسْهل على العقل الصراطي أن يقدم نفسه منقِذاً، وطرفاً أفضل من التجربتَيْن الراهنتَيْن للغرب وللاتحاد السوفياتي السابق، وصاحبَ حسناتٍ غير موجودةٍ في كل منهما بمفرده.

كان يُعتبر التيار الشيوعي، بأفكاره أو بدولته، مجافياً ليس للدين الإسلامي فقط، بل وللقومي العربي. قد نقول إنّ ذلك كان يتغيّر ويلين نظراً لموقف الاتحاد السوفياتي السابق المؤيد عموماً للقضايا العربية، وقضايا العالم الساعي للقوة والتكنولوجيا ورفْعِ مستويات إنسانه. إلاَّ أننا نلقى، في الأعماق وربما بشكل غير واضح، رواسب من التقدير السيء للروسي، والعالَم المتسَفْيتِ سابقاً، متأثراً بمعطيات تاريخية لا تراه على المستوى الرفيع الذي يرتَعُ فيه الألماني أو الأجنبي عموماً. . . الوقت يعمل لصالح الروسي، بلا ريب، كإنسان خلاق؛ حتى وإنْ كنا ما نزال نرى أنه مطيعٌ للسلطة، إمتثالي أو إنصياعي، غير غني[1]، مادي، مهدور، إلخ. . .[2].

17 ـ منخولٌ وأُشْمولة:

يُستصفى، ويُنَخَّل، فتظهَر فِكْراتٌ وأفْهومات، ومقولاتٌ وأوالياتٌ أو أجهزة،

---

(1) الحنين إلى جَنَّة السوفياتي، أو العربي المتسفيت، لا يزال جاذباً؛ ولعله لا يخلو من دقة القول إنّ الاتحاد السوفياتي المفقود انهار كنظام سياسي اجتماعي اقتصادي بغير أن تنهار معه القيم الاشتراكية، والحَذر من أميركا والرأسماليةِ الجديدة الإفتراسية.

(2) را: أعلاه، الفصل 9، الفقرة 3 وتعليق.

وقَدتْ أو أنتجها أو أعاد صياغتها وتعضيتها العقلُ الصراطيُّ المميِّز للذات العربية في لحظة تاريخية سبق أن عُيِّنت، أعلاه، وحُلِّلتْ ممثَّلةً بعدة خزعات. هنا نسترجع ما مَرّ، إذَن، متضمَّناً أو غير مفصوح، واضحاً أو هاجعاً، واعياً أو قسرياً، انتحائياً انتحاء النبتة للضوء أو النبتة باتجاه الشمس أو جاذبية الأرض؛ فمن ذلك:

1 ـ إنّ العقل الصراطي حَذّر من الفتنة الداخلية، من ثورة على الواقع السياسي الاقتصادي الذي ميّز لبنان حقبةً من التاريخ؛ وشدّد على لابدِّيّة ولا مَناصيّة الاستقلال الثقافي واللاتبعية الفكرية أو الأيديولوجيةِ حيال «الغربي» المعروض كبطلٍ يحمي ويُنقِذ ويحقق الخير والسعادة. هنا كان الإصرار والمتابعةُ العنيدةُ عاملاً أبرزَ الحاجةَ الحضارية لتوحيد برامج التعليم؛ ولتعزيز وتعميم الثقافة الوطنية التي تَجْمع المختلفين المتحاورين بحرية وشورانية، وتفاهم وتشارك، ومجالس تمثيلية ضمّامة وضرامية؛ ولمراقبة التعليم الخاص، والمؤسسات المدنية القائمة بين المواطن والدولة، والمدارس الأجنبية المَنْزع والهوى والفكر.

2 ـ بممارسة الفلسفة نُغذّي المُبدِع، والابداعيّ في الثقافة والتعلّم، في التفكير وإعمال العقل. **فالفلسفة هي ابداع**[1]؛ وليست هي الذاكرةُ الحافظة الخازنة أو الحاويةُ المُثْبِتة. قد تكون الفلسفة ذاكرة الإبداع أو إبداع الذاكرة أو الذاكرة المُبدِعة الخلاّقة، المتفوّقة والنابغة، أو النابعةِ المنبجسة والمتدفِّقة والمجترحة المجدِّدة. ذلك ما يكونه القول الفلسفيّ المنكفىء على العقل التربوي، وعلى فلسفة التنمية، أو في ميادين كالأخلاقي والفنّي والسياسي، الروحي والحقوقي والتطبيقي، النقدي والفكري والجمالي...

3 ـ الفلسفة هي **التواصلية، التي تقوم بين الذات والذاتات الفرعية المكوِّنة، مؤسَّسةً على العقلانية والتبادلية،** التمايزِ والتكامل، الاختلافِ والانضمام، الحوارِ والشورانية.

أ/ فالذاتات الفرعية تُقرأ أو تُدرك داخل الكُل. وتَغيُّر كل جزء يغيِّر في الكل

---

(1) الإبداع هو، في تسمياتٍ له كثيرة: التكييفانية الإسهامية، الرّشدانية، إعادة الصياغةِ أو التعضية أو الإدراك...

أو الشكل العام؛ ويكون ذلك الشكل أو الصياغة الأَجْمعية الكبرى مختلفةً عن المكوّنات أو الفرعيات، ومغيِّراً بتغيّره العناصر أو الأجزاء[1].

ب/ أما الذاتُ الأخرى، أي الآخر (الأوروبي، الهندي، الروسي، الأميركي)، فنقول، نظرياً أو مثالياً، إنّه ذاتُنا الأخرى؛ إنّه الذاتُ عينُها لكن في شكلٍ آخر، الواجبُ محاورتُها. هذا الآخر، من حيث هو في عَيْن الذات، قابلٌ لأن يُدرَك على نحوٍ مثالي (!)، فقط حين تسيطر الفلسفةُ أو يتحرّر ويكْمُل الإنسانُ والإنسانيةُ قاطبة. حالتئذٍ هو يكون، فعلاً، عينَ الذات أو الذاتَ عينَها. . .؛ وبذلك فالآخر، الفرعي، أو الخارجي، يُحاوَر ولا يُقْصى، يُفهَم ولا يُلغى أو يُهَمَّش، ويؤمَل ـ على المدى البعيد وفي منظور المايجب والمندوب والقانون الأخلاقي ـ بأن يُحَبّ ويكون غَرضَ تعاطفٍ، وموضوعَ محبةٍ نزيهةٍ منزَّهة، وقيمةً أخلاقية واجبية[2].

4 ـ وأعاد العقل الفلسفي، في الذات العربية، الأشكلَة والضبط والتزخيم. كان ذلك في مجالات كثيرة عديدة: في الأخلاقيات والقيميات والجماليات، في الوجوديات أو الأَيْسِيّات أو الإنِّيات، في الحقيقة والعقل والمعرفيات، في نقد الذات أو النحنُ ونقد الغرب والآلة والعولمة والأمركة. . .

وسَطَعتْ التنويرانيةُ العربية الأولى، البادئة كثيراً قُبيل الأفغاني/ عبده، فأعادت القراءة والادراك بحيث تَعمّق وتَدَعّم نَزعُ الأسطرة والمأْسَيَةِ والقَدْسنة والماضَوية عن التاريخ والتفكير، وعن الشخصيات المؤسِّسةِ والرِّجالات، وعن الحَدَث التاريخي أو الخِبرات التأسيسية والمفصلية.

5 ـ وكما توسَّع وترسَّخ العقل في ميادينه (الأَيْسيّات، المعرفيات، اللغة،

---

(1) الذاتات الفرعية، التي أعتمدت في هذا الكتاب، تمثلت بالأيديولوجيا القومية السورية، القومية اللبنانية الفينيقيةِ، التيار السوفياتي والاشتراكيات، الخطاب الناصري، الخطاب الأصولي المتشدِّد داخل كلِّ دين أو مذهب.

(2) القضية الفلسطينية كموضوع فكري، وكمجالٍ حضاري، تُولِّد فينا يومياً وبعمقٍ نزفاً نرجسياً ومشاعر بالامتهان والمرارة بانعدام العدالة وبعطب في السياسة الدولية وحقوق الأمم وشريعة الأمم المتحدة، وبهزال السلطة النَّزيهة العادلة الممثَّلة بمجلس الأمن. . . والمشاعر ضد الغطرسة الأميركية عاملٌ آخر شديد المردودية في توليد العنف المرتَد نحو الذات، إلى داخلنا، إلى النحناوية المستضعَفة (را: الأب الواقعي المُذَل؛ الأب المثالي المؤثِّم؛ الأب الرمزي).

المناقبية والآدابية والواجبية. . .)، فقد أثرى وأبدع في انفتاحه على الدار العالمية عبر قراءته للفلسفات التطبيقية: النِّسْوانية، البيئانية، التنمويات والتحرّر، التصحر والتفجّر السكاني، الفقر والظلم كما الأمية والمَرَض والمخاوف في المسكونة وعلى المستقبل.

6 ـ أمّا مجالُ الفلسفة الأولى، الميتافيزيقا أو علم الرّبوبية (الإلهيات، ما وراء الطبيعة)، فلم نربطه ـ من حيث هو مجالٌ محض ونظرٌ منَزَّه مجرَّد في الحقيقة والمعنى والعلل الأولى وعلم الكليات ـ ربطاً مباشراً وخطيّاً بالفلسفة العملية التي قلنا إنّها نافعة وجماهيرية، ديمقراطية وإنسانوية. . . هنا، في مجال الميتافيزيقا، أكد العقل الصراطي أنّ العربيَّ أساسيٌّ في تكوين الفلسفة، وينتمي مع الغربي إلى خطاب في الميتافيزيقا قوامه ونُسغه تطويرٌ ما للخطاب اليوناني العربي اللاتيني، أي الوثني الإسلامي المسيحي، المستمر بتقطّعٍ وضراميةٍ والكثير من النزاعات والجدالات أو «المُماحَكات» الفكرية الديمقراطية[1].

7 ـ تلعب الفلسفة، إنْ في دارها العربية الراهنة أمْ في ذمتها العالمية الكونية، مع «القوانين»، أو الروابط العامّة المتكرِّرة، التي رأيناها تَحْكم العلائقية بين الذاتات الفرعية والذات الكبرى (الأشملية الأعَمّية). فالفلسفة تُنظِّر بعقلانية وبطرائق أو فكر مسكوني عالميني في مجال الأواليات أو «القوانين» التي مَرّ، أعلاه، تحليلُ أو التقاطُ معظمها؛ من نحو:

أ/ التعصّب يكون أشدّ وأَحَدّ عند الأقلية، أو الخائف، أو الحَدِّيّ المحشور في زاوية، أو في نقطة حرجة أو موقفٍ حَدِّي.

ب/ يفكّر أبناء الأقلية، أو الفروعيةِ أو الأيديولوجيا الجارحةِ المنجرحة، تبعاً لأجهزة واحدة، وأهداف مشتركة، وبعقلية أو سلوكات متشابهة، إنْ في البلاد

---

(1) كَمَثلٍ، را: نقدنا للكوجيتو في فلسفة الغرب، ولميتافيزيقا كانْط، للنظريات الغربية في الشرّ والخير والمحبة، لمشروع الغرب الحضاري ومركزيته وعقلانيته و«نِفاقه» الإزدواجي الحضاري، للديكارتية والبرغسونية والرخويات الفلسفية الغربية الأخرى. . .؛ عن كل ذلك، را: ميادين المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة؛ قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية؛ التجربة العربية الثالثة مع الدار العالمية للفلسفة. . .

العربية، أَم الإسلامية، أَمْ داخل ايّة أمةٍ في المسكونة.

ت/ الأقلية محكومة مسبقاً بالعِرقي أو العنصري، بالمذهبي أو الطائفي، بالمنغلق والأحادي، بالدوغمائي والعقلية الانفعالية أو المنطق «الأهوائي» الانفعالي[1].

ث/ تقود الأواليات الدفاعية، من مِثْل أوالية الانشطار أو النكوصِ الحنيني أو التعويض (الإبدال، الهروب، التكوين المضاد، نكران الواقع، الفُصال السياسي الاجتماعي، ردود الفعل اللامباشَرية...)، السلوكَ والوعي، عند الأقليات، على الصعيدَيْن الفردي والتواصلي، على صعيد الذات الفرعية مع الفرعيات الأخرى ومع الأكثرية.

ج/ يَنْحدر المستضعَفون بسرعة إلى أَسْطرةِ الأسلاف، وقَدْسنة التاريخ والنحنُ وعبادة «البطل المنقِذ»، والانزلاق إلى عقيدة أو أيديولوجيا في الخلاص التخيّلي والرمزي، الايماني والحَدْسي، اللازمكاني وغير التاريخي[2].

ح/ ومن القوانين أو الروابطية التي تَرعى الأكثرية، في تفاعليتها مع المكوِّنات أو الفرعيات أو الأغصان، قانونٌ يُشبه أو يستدعي قانونَ جدلية الأطراف مع المركز، القويِّ مع المستضعَف، الحضارة الأقوى أو المسيطرة مع الحضارات الأخرى...

خ/ وأوردنا، أعلاه، قانون فلسفة التواصل الذي مفاده أنّ الخير الأسمى للعلائقية، إنْ بين الأمم أو داخل الذات أو بين عين الذات والذات الأخرى، هو في الخير والسعادة الكاملين اللذَيْن يتحققان، في تلك المجالات، حين اعتبار الذات للآخر ذاتاً أخرى، وحين تُعامِل الذاتُ الوطنية الذاتات الفرعية بمثابة الذات الوطنية عينها، أي حين تقول الأنا الكبرى للآخر: يا أنا (نموذج صوفي فيه شطحٌ لذيذٌ ومَثَلٌ أعلى مطروحٌ على الأمل والخيال واللازَمَكان).

---

(1) قا: العصبية المفسّرة لنُشوء وتطور المجتمع والدولة والفكر بحسب ابن خلدون؛ وابن الأزرق.

(2) را: ما أسميناه اللاوعي الثقافي، الجذعي منه والفروعي، في الذات العربية؛ أيضاً: العامِل أو المقاوِم القَسْري والانتحائي، الشيمائي والبنيوي، اللاواعي والمسبق...

د/ وقد يكون من السويُّ، بحسب قانون المِراضة، أنْ تَمْرض الذاتُ الصراطيةُ (الوطنية، الكبرى. . .) بأنواعِ كثيرةٍ من العصاب: الثقة المفرِطة بالذات (وهنا مَرَض مُرعِب)؛ وثمة أيضاً: المشاعر بالنفاج والعَظَمة، بالاكتفاء الذاتي، بالملاحقة والاضطهاد، بالمؤامرة، بالتقدير المفرِط المَرَضي للنحنُ والتاريخ والعقيدة. . .[1].

ذ/ إنّه لمن المصلحة المشترَكة، ولمصلحة الذات الضّامّة (الكبرى، الأشملية. . .) بل وأيضاً لمصلحة الذات المكوِّنة أو الفرعية (الأقلية أو الصُّغروية)، أن تسود العدالةُ الاجتماعية، وأن تَتَحيّنَ قيمُ الحرية والمساواة والشورانية. فالعلائقية التضافرية والتكاملية، التحاورية أو التبادلية الأفقية، هي وحدها التي يجب أن تحكمُ وتقود؛ وهي وحدها التي تستطيع أن تَتَعّمق وتَتَرسّخ، أن تستمرَّ وتصونَ ذاتها أو تحافِظ على منعتها ومنعةِ المجتمع والجماعة، المعنى والمستقبل. . .

ر/ إنّ الأكثري هنا قد يتغيّر إلى أقلّي أو فرعي هناك؛ والأكثرية المسلمة في بلدٍ عربي أو في باكستان هي أقليةٌ في بلدٍ كبريطانيا أو إيطاليا. وطائفةٌ هي أقليةٌ اليوم قد تغدو مستقبلاً أكثرية؛ وضدُّ ذلك قد يَصْدق أو يحصُل.

ز/ في الفصول السابقة، كان التحليل عامّاً ومسكونياً؛ غير خاصّ، وغير محلّي وبغير أنْ نَحْجب الخصوصياتِ التي يحجبها التحليلُ بالقوانين، بالعام والعقل الكوني، فإنّنا لا ننكر أنّ جدلية الخاصّ والعامّ أداةٌ ومعرفة. لكنّ هذه الجدلية أغنى من أن تُقلَّص إلى ثنائيةٍ حادّةٍ؛ ذاك أنّها طرفا قيمةٍ واحدة، قُطْبان متكافئان داخل وحدةٍ مرنةٍ، وتفاعليةٍ تكاملية.

(1) قا: أمراض الحرية، أمراض الاجتهاد الحضاري والشورانية، أمراض الأنا والنَّحنُ، أمراض اللغة العربية أو اللغة بعامة. . . ؛ أيضاً: التفكير المَرَضي، أمراض السلطةِ والرئيسِ والبَطَل، أمراض التديّن المقفَل والقَدْسَنة. . .

الفصل الحادي عشر

من الأيديولوجيّ والدفاعي والغريزيِّ إلى الفلسفي أي الحوارِي والحريّة والشورانية

1 ـ يَنْقل التعلّمُ الحضاري، ثم النقد الاستيعابيّ للصراعيّ والمقلِق، إلى علائقية أُفقية، وقيم الحرية والتفاعل المرِن، والشورانيةِ والحوار بعقلانية وواقعانية. وذاك يكون إنْ ضمن الذات عينها أَمْ في الحقل ومع الآخر، وإنْ في المواقف أمام المطلق أَمْ حيال القَدَر والتاريخ، وحيال المستقبل والعلم والدين؛ وإنْ على صعيد الأنا أَمْ الأنتَ ضمن النّحناوية الضرامية.

2 ـ باستعادة التوازن النفسي السّليم السوِيّ، أي بتحقيق النّضوج والتكيف الحضاري الإسهامي، تسير الذاتُ نحو السيطرة على القلق والإحباط، ويسوء أو يَتقلقَل استمرارُ الميولِ الانقباضية، والقسريات، والمقاوِمات اللاواعية، والتفسيرات الاعتباطية للطبيعة والوجود والألوهية.

3 ـ الإنتقال إلى الفلسفي، وخروجاً من الدفاعي والغريزي والأيديولوجي، أسلس بالعقل وقاد الفكر الاستراتيجي إلى الانفتاح على محاورة الأديان الهندوسية والبوذية وما إلى ذلك من عوالم سقط إدراكها التقليدي الذي كان يعتبرها مشركة، ملحدة، غير سماوية، طبيعية، دهرية، عملية؛ وغاب نعتها بأنها غير روحانية، غير متمركزة حول المطلق، وغير أخلاقية أو غير معنية بالفضائل، وبالمجتمع ذي الشمائل، وبالقيم الإنسانية البُعد.

1 ـ مناعة الذات الوطنية والعقليةِ التقليدانية المُحَدْثنة.

بعض أسوارها المشكوك فيها أو العطوية:

من أين تُهاجَم العقلية الصراطية المعهودة؟ قد تتعرض لمطاعن جسيمة جوانبُها التربوية، والتعليمية بل والتعلُّمية. فالأعمال التي تُخَصَّص للتدريس في الثانوي، ومن بَعدُ في الجامعة، ما تزال عرضةً للكثير من المثالب. إنّ النقص في التعمّق، أو قلةَ العمق، صفةٌ ربما تلتصق بذلك النَّمط من التحليل والتأليف والتأرخة، من التعلّم الحضاري وتَمْهيرِ السلوك والتفكير. يعني هذا، في كلماتٍ أوفى وأوفر، أنّ الفكر قد يتقيّد مسبقاً ويَفْرض على ذاته عدمَ التعقيدِ أو التعوّصِ والتحرّر، والاكتفاء بما يَلْزم وينفع، والابتعادَ عن المحاكمة الدقيقة والمناقشات الحرة التشكيكية والاستفاضات النقدية. وهكذا فإنّ جانباً من تلك الشخصية أو العقلية ينكشف هنا أمام الطاعنين، بل وأمام المحاكمة الأكاديميةِ والنقد الحضاري الاستيعابي (را: علم نفس النمو؛ وعلم نفس التعلّم).

فَلْنَأخُذْ على سبيل الشاهد دراسةَ فروخ عنِ ابن سينا[1]. إنها، حقّاً، غير كافية؛ وهي بسيطةٌ، سريعةٌ، والمامةٌ. لكنّها إذا أُخِذت في سياقها التاريخي، ثم داخل الوظيفة التي كانت مطلوبةً منها، فإنها ستبدو دراسة سبّاقة، حَسَنة الإعداد، مديدة القامة. يُقال الحكم عينه بصدد الدراسات التي صدرت في بيروت، قبل الستينات، عن التصوف، وإخوان الصفا، وابن رشد؛ والأدب الجاهلي، وما إلى ذلك من قطاعات الفلسفة والتاريخ والفكر.

قديماً، كانت السرعة مطلوبة، فعلاً، في تقديم صورةٍ لأديب عروبيّ معاصر، أو لشاعر كأبي العلاء، أو لمفكر كابن حزم. وذلك جائز في نطاق التدريس، أو

---

(1) را: عمر فروخ، الفارابيان، بيروت، مكتبة منيمنة، ط1، 1944؛ ط2، 1950.

التعريف العام، أو النظرة الموسوعية. إنّ دفاعاً عن الجانب الذي قلنا إنّه تدريبيّ، أو وظيفي أو تعليمي، في العمارة التراثانية [= التراثية النَّزْعةِ] قد يُعدّ ناجحاً. بيد أنه يصعب علينا إلى حد كبير جداً الدفاعُ عن الصفة المكرورة للموضوع الواحد الوحداني في الكتب العديدة، وعن النزعة الدفاعية التقريظية، وعن اللانقدي واللاتساؤل، ونقصِ الإبداعي والابتكاري في بحوثِ ودراسات العقلِ الصراطي بُعَيْد وقُبَيل الستينات.

من الشائع أنّ المفكّرين في العالم قد يكررون أنفسهم بدون وعي. فنجد عند الفيلسوف الواحد مثلاً فكرةً أساسية يعيدها، ويوضّحها بأشكالٍ وصياغات. يدور حول نفسه، يَتَمحور حول فكرته الرئيسية؛ وهكذا فقد نستطيع أحياناً جمةً تلخيص فيلسوف كبير بجملة، أو بنصف ورقة، أو بأسطر ليست كثيرة. وفي العقلية المعهودة الاستمساكية شيء كثير ممّا قد نستطيع إعادته إلى ذلك المبدأ الملحوظ في التاريخ الفكري، وفي تاريخ الأفكار، وفي الأدب المقارن.

ينتقِد تاريخ الأدب العربي، وتاريخ الفلسفة العربية، وتاريخ علم التاريخ، أعمال الصّراطيّين في حوالي الخمسينات وما بعدها. لكنّ ذلك لا يهدمها؛ ولم يقذف بها إلى النسيان والإلغاء أو المحو. لقد توسعتْ، وتعمقت؛ وذاك فعل التطور والحركة. قليلاً ما تقبل الروحيةُ الراهنة بمتخصِّصٍ يكتب بمفرده تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، أو تاريخ الأدب العربي كما الإسلامي... أنا كتبتُ في ناحية واحدة؛ أو نقطةً واحدة لاحقتُها عبر تطور تلك الفلسفة، ثم لاحقتُ موضوعاً آخر. لكني لا أسمح لنفسي، ولا أُسَهِّلُ على فردٍ واحد أن يدّعي الإحاطة الكافية التي تتيح له تقديم تلك الفلسفة برمّتها في كتابٍ واحد يمكن أن يكون مستنفِداً أو يغني عن غيره. اتّسعت معلوماتنا، وزاد حظّ التخصّص والمتخصّصين، حتى كدنا ننسى، أو نستنكر، النظرة التوليفية والرؤية الأجمعية الشَّمّالة.

وتُسَلُّ السيوفُ في وجه جانبٍ آخر شديد البروز للعقلية «المحافظة». إنه لمن المقبول إلى حد بعيد جداً أنْ يكون صاحب البيت قد شاد بيته على أسسٍ تقليدية أو، في كلمة أوضح، من حجارة مُعَدَّة مهيّأة. والكلماتُ الأكثر هنا تقود بالقلم إلى أن يعبّر ويصف فيقول: إنّ تيار الأكثرية قد سار على طريقٍ مرسومة. لم يُعبِّد، ولم

يَرْصُف. فقط هو أعاد التدقيق، وكررَ المصوغ؛ أوضح ولمّع وصَقَل. أو، بحسب الكلمة المعهودة، هَذَّب وشذّب. وفعلُه التهذيبي أو المعنى للتهذيب هنا يَبْقى استمراراً للمعنى القديم الذي هو توضيحٌ، وتعليق، وشرح، وما حول ذلك لا أكثر ولا أعمق؛ وبغير تساؤل أو قلق أو توتّر، بغير تلفُّتٍ، بغير اعتماد طريقٍ سريعةٍ أو طريقٍ مختصَرة، قادومية.

لو جمعنا الأحكام الفاترة، وليس فقط السلبيّة، في تقييمنا لتلك العقلية أو الإنتاجية في سلة واحدة قلنا إنّ السلوك، كما الفكر، عند الصراطي، محافظ، وتراثي، وجاهز، وتقليدي؛ وهو تعليمي، وخُلُقي. لكنه إرادة تُعْلِمنا بأنّ العظمة التاريخية ليست وقفاً على أمم هي اليوم قوية، وليست حِكْراً، ولا هي مستحيلة علينا. والأفكار والكتابات التي يقال إنها تقليدية، ومحافظة واستمساكية، هل هي متأخرة أو غير جديرة؟ كلاّ! فمتى كان القول برجعية أو «يمينية» مفكرٍ، أو تقليدية كاتب، أو تعصّب مبشّر، قولاً كافياً للدلالة على الرجعية؟ وهل التقليدي، تلك الكلمة المترجرجة، هو المتخلف والطالح؟ مَنْ يؤمِن، مَن يثق، بهذه التبسيطات؟

2 ـ الفكر الاستمراري المعهودُ والبورجوازية:

لعلّه من المقبول عموماً أن نقول عن الفكر الالتزامي أو الأكثري، المحافظ أو الصراطي، إنه حقاً ممّثلٌ لتيار اقتصادي، أو لفئة اجتماعية، أو ـ بكلمة تعكس واقع مجتمعاتنا برواسبها وتلافيفها ـ لعائلات بورجوازية ذات مصالح ليست هي دائماً مصالح الفقراء وغير المحظوظين؛ ولا هي المصلحة العامة أو الإرادة المشتركة للمجتمع.

هناك «عائلات» تجارية تسير مصالحها في اتجاه معين، وتَتَرقّى في ميادين معينة أكثر مما تهتم بالعلم للعلم أو لإنهاض المجموع. ولعل الكلام هنا مكرورٌ وكثير. نستطيع الاستضاءة بقبس من هذا التفكير المفسِّر أو الاتجاه لتفسير الوقائع؛ لكن ليس إلى حد بعيد. ولا شك أنّ ذلك البساط الاقتصاديَّ الاجتماعي إذا وضعنا عليه كل العالم الفكري يوقعنا في الابتسار، والنظرة الكليلة أو التي لا تكفي. وأنا لا أتصور أنّ الكلام القَطْعي عن تبادل التعريف والتعزيز، بين العِلمي والاقتصادي أو بين الفكر

والمجتمع، كلامٌ حاسم[1] وذو مردودية مطلقةٍ في كل فكرةٍ وزمان.

3 ـ قضايا مُلْحِقة. النظر السياسي الفلسفي أو الفلسفيُّ السياسي:

قد لا تنال قضيةُ الفرد والمجتمع، ولا قضيةُ الأولوية لأحدهما على الآخر، مكانةً في النمط الفكري الأكثري. وتلك قضية تَشْغل مساحات في الذمة العالمية للفكر الفلسفي الاجتماعي. فنحن نقول: إنّ الفرد كان مسحوقاً في العالم السوفياتي؛ وذلك كان في سبيل إعلاء مصلحة المجتمع وأولويته التامة؛ فالدولة كانت هي الأولى والأَوْلى والأهمّ؛ والفرد يخضَع، لأنّ في ذلك الخضوع ـ بحسب تلك الأيديولوجيا ـ مصلحتُه ومصلحةُ الدولة معاً. هنا كان بعضنا يرى أنّ بلادنا تكره ذلك؛ ولا يوافقها ـ من جهة أخرى ـ على ما يحصل في العالم الأوروبي الأميركي حيث ما يزال يقال إنّ الفرد يمرُّ قبل الدولة، وأنّ المجتمع ليس هو الأوّل أو الأهمّ والأجدى.

يَتَهلهل الكلام هنا داخل تلك الأرسومة المبسَّطة. إلاّ أنّ التناقض بين ذَيْنك العالَمَيْن لم يكن شديد البروز، ولا كان ظاهر الوجود. فالاتفاق ليس بكثير أقل من الاختلاف، والخداعُ للفرد قام في النَّمطَيْن، والسياسي يَمرّ قبل الاثنين زاعماً اهتمامه بالمصلحة العليا والنفع العام والتقدّم.

والأهَمّ هنا لنا هو: أين المشكلة عندنا، وأين المطلوب، وأين الواقع والمرجو؟ ليس الجواب سهلاً مبسَّطاً أو جاهزاً بخفةٍ في نطاق النظر الاجتماعي الفلسفي للمفكر الإسلاميِّ الاتجاه؛ ولا للقومي. الدولة أم الفرد؟ هوذا السؤال. إنه يُخال سهلاً. وهو مطروحٌ بقوة على المفكر والتنويراني، على المثقَّف والأصولي، في مجتمعاتنا[2]. وما هو في مجتمعاتنا ظاهرة سياسية جارحة استبدادية هو حالةٌ معروفةٌ لا ينكرها إلاّ المنتفع من غياب الديمقراطية أو من مِنَح السلطة. لكن ماذا

---

(1) را: التفاعل والذَّهابيابية المتعرِّجة والعطا أخذية بين البنية الفكرية والبنيَتَيْن الاقتصادية والاجتماعية.

(2) را: نقدنا لهذه الثنائية البتّارة (هذه الإمّا وإمّاويةُ، الأُحروجة) في: ميادين المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر، بيروت، دار النهضة العربية، 2005.

يقول المفكرون الإسلاميون وما رأيهم؟ أود أن أقول أولاً إنّ الصراطي هو مَن يهتمّ بقضايا الديمقراطية، ومشكلات الظلم الاجتماعي، والنظم السياسية المستبدة في البلاد العربية والإسلامية. وهو مَنْ يَدْرس الواقع السياسي، وأمور السلطة أو وظائفها ومسارها وعلائقها. كما أنه لا يجرّح مجتمعاتنا من حيث التركيب السياسي الاجتماعي أو من حيث البنية السياسية الاجتماعية (را: التقية السياسية والرضى بالسلطان الجائر).

هل معنى ذلك أنّ قضايا السلطة تقع خارج الأدب؟ هل نقدُ الواقع والمستويات للشعوب العربية والإسلامية موضوع لا يَهمّه، أو لا يَدْرسه لأنه ليس قضية؟ هل يعني ذلك أنه لا يرى الظلم والفقر والمرَض والأمية؟ هل هو يتواطأ مع استبداد الحكّام؟ أو هل أنه يسكت عن نقد عقل السلطة مكتفياً بشجب الاستعمار والتبشير، والمفرِّقين بين الطوائف الإسلامية، والمحرِّضين للأقليات، ومنتقدي السلطة والدين والفقهاء؟ وربما تتساءل هل يُراد من وراء ذلك التغاضي المحافظةُ على علائق حسنةٍ مع النظم السياسية؟ هل يقول مثقّف الأكثرية لنفسه: أنا لستُ سياسياً، أو أنا باحثٌ وأودّ البقاء خارج الفعل السياسي الظالم حتى وإنْ كان فعلاً غير نزيه، ولا محبوب، وغير مثقّف. ليست تلك الأسئلة، في نظري، غير مهمة. إنها، عندي، ذات صلةٍ وثيقة بالفكر والسلوك العام لفئة من الباحثين في بلادنا تعتزل نقدَ المستبدّ، أو تراه منكَراً وخداعاً وتضليلاً، أو تتفرّج وتضعه خارج اهتمام الزارع في مجالات الفلسفة والأدب وعلوم النفس والاجتماع.

وإذْ أنا أترك الجواب، ريثما وإلى ما بعد، فإني أودُّ طرح القضية مُضَخَّمة على خلفية مكوّنة من اللاوعي الجماعي خوفاً من نقد السلطة الجائرة الذي هو خوفٌ من نقد الدين؛ فرفضُ السلطة يرتبط، بوعي أو بلا وعي، وثيقاً مع ما هو روحي واعتقادي وسلفي. وفي المفاهيم الإسلاميّة التقليدية، وهو كان أيضاً في الديانة المسيحية، إنّ إطاعة السلطة واجب. والسبب معروف، ودور الفقهاء معروف، والتفسير معروف؛ ولا مجال هنا للاستطراد.

إنّ الأئمة الكبار في الفقه والتشريع لم ينكروا السلطة الجائرة إلى درجة قاسية ثائرة. يختلفون مع حاكم، لكنهم يخشون الذهاب بعيداً. وذاك الموضوع قلنا، في

بعض أبحاثنا، إنه يغرس الخنوع والاستسلام أو، بكلمةٍ أخرى، يُعلّم الخوفَ والرهبة؛ وينمّي علائق سادية عند الحاكم، وعلائق الانقهار والمازوخية والمرارة عند المحكوم (را: الصحة النفسية الروحية للمواطن في النظام الاستبدادي؛ الرئيس العُصابي؛ عِلم البطولة والخلاص).

تُدهش بعضُ الأخبار الصحفية بكثرة ما توردە عن سلوكات في السلطة لا تخدم حقوق الإنسان، ولا تقترب من القيم، ولا تحترم العقل والحقل ثم المستقبل. وبالمقارنة مع سلوك السلطة في الدولة التكنولوجية، عند الأمم القوية اليوم، فإنّ السلطة عندنا لا تبدو رعائيةً ولا معقلَنة؛ وتُسيء للجميع وبخاصة لمستقبلها هي بالذات كسلطة لا تفكّر إلاّ بالاستمرار... وأنا متأكّد أنّ عمر فروخ، كشاهد، كان يعرف أكثر منّي في هذا المجال؛ وسمعتُ الكثير منه الذي يملأ الصفحات والقلوب يأساً واستنكاراً: يعرف التواءات الظالم السياسي، وبوءره الموبؤة، وتلافيفه البشعة؛ ويتحدث عن التنظيم والعقلانية والانضباط في الفعل السياسي عند الألمان إلى حدٍّ نَظُنّ عنده أنّه «غربي» اللون والعقل والسلوك؛ و«يَنْسَى» أن يكتب أدنى نقدٍ للسياسي العُصابي أو أدنى مقارنة بين الحرية والاستبداد.

لم يأخذ تحليلُنا هنا مدىً يكفي لتوضيح تساؤل أو إجابة، أو لإظهار نتيجة، أو لملاحقة عامل وجُزَيء. لرّبما تكون القضية تستلزم الأكثر من التعقُّب والتفصيل. وفي جميع الأحوال، فأنا أرى أنّ الاهتمام بما هو خيرٌ وما هو شرٌّ، إنْ في السياسة أو القيم أم في المجتمع والوجود بعامة، دليلٌ على أنّ الشخصية أرفع وأنضج من وَعي تتمحور فيه الشخصيةُ حول ما هو فرديٌّ وما هو لذةٌ وتحقيقُ مآرب خاصة. في التراث العربي المكتوب، يتغلّب ما يُنَمّي الحسَّ الجماعيَّ، والانسجامَ داخل الجماعة وفي الوطن وفي التاريخ؛ ذلك التغلُّبُ يميّز الحضارة العربية؛ ويميزها أيضاً السير، أو الرغبة في السير، باتجاه ما هو أخلاقي وما هو صادق. فالصفة الأخلاقية، والنّزْعة التعليمية، ركيزتان ومقصدان، في الذات الشّمّالة والراغبة دائماً بالوحدة والتوحيد، بالتماسك والانضمام.

4 ـ أحكامٌ سلبية أخرى. مطاعنُ آخرين:

يقولُ آخرون باستنكار، أو للطعن حيناً وشفقةً حيناً آخر، إنّ الوعيَ الديني

عندنا مقفَل على مذهبٍ إسلامي واحد. هنا قد يقولون بتعصّب مذهبي، وبأنّ الأكثريَّ، عبر التاريخ، لا يقبل إلاّ بمذاهب الأكْثرية الإسلامية. ومن السهل دحض ذلك الظن؛ ففي التاريخ العربي الإسلامي، لم تحصل مذابح وفِتن بين المذاهب الإسلامية؛ ويُشدَّد على أنها ليست متناقضة. فلا هي أديان؛ وليست أودية سحيقة. ولم ينكر عليها، المعاصرون ومنذ الأفغاني وعبده كشاهد، خدماتها في مواقف عديدة رائعة[1]. إنّ ما نريده، في القول والمكتوب، هو الاهتمام بالكلّ والصّراطي. ومن المعيب والخَطَر، في الوعي الديني العامّ، التوقفُ عند ما هو مذهبي؛ والاهتمامُ بما هو جزئي. الإسلام أولاً؛ والمذاهب دروبٌ تقود إلى قصد واحد. وأنا لا أنكِر، أنّ الوقوف عند ما هو نصّ وما هو معلَنٌ أكثريٌّ هو تاريخياً أهم وأنفع من السير وراء البواطن والتأويل والمُبْعِدات عن الخطّ العام والتقاليد التاريخية المتنوِّرة. ما هو حَرْفٌ ومعروفٌ يجمع، ويوحِّد، ويحافظ ويَحْفظ. ولذلك، فهو في المجال السياسي الاجتماعي أقدر على تمتين العلائق، وترسيخ التآلف، وتعزيزِ التماسك داخل الشخصية الفردية والمعنوية، وفي الأنا والنَّحنُ، في الذات الأشملية والذاتات الفرعية المكوِّنة لها، في المجتمع والفكر والوطن. وهذا، على الرّغم من أنّ الدولة العلمانية قد تكون، وبخاصة في قطاعات معيَّنة كثيرة، الحلّ الأفضل والأسرع أو الأمتن والأجدى نسبةً إلى الدولة اللاهوتية المغلقة والحَرْفانية.

5 ـ المبالغة أو الأوالية التشدُّدية. العَنَت والتزمّت والتعصّب:

إنّ دراسة خطاب الذاتِ الصِّراطية في تاريخ العلوم عند العرب، في تاريخ الذات وعِلم الأنا، في تأثير العرب في الحضارة والتاريخ والعالم الغَرْبي، تُبدي لي ارتشاح نسماتٍ من المبالغة أحياناً. وربما نقول أيضاً إنّ تلك الصفة عينها تَرْشح في دراستنا لقضايا المستشرق، والغرب، والمبشِّر، والمستعمِر. تلك قضايا تترابط، وتتحوّل إلى قضية واحدةٍ حية. ففي الواقع، وفعلاً، لا أشكّ في أنّنا نهمل، في هذه الأمور، تأثير العوامل الداخلية أي طبيعة مجتمعاتنا التي هي في أوضاعٍ تَسْمح

(1) را: خطاب الحوار المذاهبي مع الشيعة «الفاطمية» أو الفِرَقية الخصوصية [=الغلاة، الباطنية المفرِطة]؛ ولاسيما مع التيار الصراطي داخل كلٍّ منها.

للمستشرق (وللمبشِّر، والمستعمِر) بأن يكون قادراً على الفعل والتحكّم والحركة (را: تأثير الشروط أو الحقلِ على الأنا؛ نظرية المجال؛ تفاعلية أو وحدة طرفيّ القيمة).

وبَعْدُ أيضاً، إنّ التشديد والتشدد يسمان قطاعات أخرى في خطاب الأكثريّ: فإيثار القديم، في اللغة أو في الشعر ومعايير النقد الأدبي، ملحوظٌ. لعل تلك المواقف «العنيدة» وشبه الطفْلية تَقْترب أحياناً ليس فقط من التصلّب، بل وأيضاً من التصلّد. وهنا اتجاه يحكَم أجهزة وقوالب الإنتاج في ذلك الخطاب؛ وطريقٌ واسع يقود إلى دنياه ومنطقه، فلسفته وبنيته المعرفية وشخصيته. لكن، ورغم كل ذلك، فإنّ النفع من ذلك واضح. كذلك فإنّ الثقة الزائدة بالنفس والوقوعَ في الدوغمائية مَرَضان؛ هما تُميّزان الفكر الأيديولوجي: نلحظ ذلك في التيارات المتصارعة على أرض هذا البلد. ولعل الفلسفة ـ أو النظر العقلاني الأَعَمَّوي الأَشْملي ـ تستطيع إبعاد الدوغمائية؛ وتَمْنع رفض الآخر، وتَنْتَقِد الأيديولوجيات المتعصّبة، والتعنّت، والأحاديَّ، والانفعال والانقِفال.

الفصل الثاني عشر

أمراضٌ وانجراحاتٌ في العقلية والسلوكاتِ الصِّراطية المنمّطة

تحليلُ صورةٍ أو حالةُ هوسِ المؤامرةِ وهلوساتُ الاضطهاد والملاحَقة

1 ـ ينتقد ويتجاوز ميدانُ علم النفس السياسي، في المدرسة النفسانية العربية الراهنة، تفسيراتٌ هذائية وعُظامية هي مختلَقاتٌ وهلوساتٌ عن «مؤامرة يهودية» أحدثت اغتيالات وانشقاقات داخل التراث، وفي تفسير التاريخ والفشل، وفي مسار الحضارة و«تدهور» الأخلاق، وفي الفتن والحروب، والفقر والظلمِ في العالم (!) ولا سيما عند العرب والمسلمين.

2 ـ أدناه، اخترنا صورةً من الصور المشوّهة والمزيّفة؛ أو حالةَ مَرَضية، أو عُصاباً، أو أيديولوجيا غير سويّة تعطي للقاهر سماتٍ جبروتية. ثم اخترنا، كممثّلُ لتلك الصورة المنجرحة أو الحالة العُصابية، ظواهر «مَنْسيةً» يعود إليها علم النفس السياسيُ العربيّ كي يحلّل ظواهر التأسُّنِ ونقصِ التكيف الحضاري، وسوءِ النظر والسلوك، واختلالِ تفسير الماضي وفهمِ التاريخ، وترجرجِ المقاضاةِ أو النقدِ والمحاكماتِ والتوقع كما المستقبلاني.

3 ـ عدوّ المستقبل السّويّ والأملِ بالنجاح والفاعلية، بالمنعة والسيطرة على الوجود والاعتباطي والتعسّفي، هو: العدُّو العابر والآخر المتسلّط، والعوائقُ التنموية، والسلوكاتُ كما الأفكار والمكتسبات المعاديةُ لروحية المعاصَرة أو الحداثة الجديدة والتنويرانية الراهنة.

4 ـ عدو المستقبل والراهن، على الصعيد الداخلي، هو الانقفال بين الذاتات الفرعية الدينية أي هو سوء ونقصُ معايير وقيم كالعلمانية والعدالة، المدنيات والحريات، والحوار بين الأخوة المتساوين المختلفين.



1 ـ همومُ الصراطيِّ ورهاناته في مجال الفكر والوطنِ والدّين، وفي مجال الأنا والنَّحن والآخر أو الأنتُمُ. عيِّنةٌ أو «مجاهِدٌ» مَنْسيّ ـ محمد علي الزعبي:

I

لا نُغفِل هنا أنّ ثمة قطاعات أخرى، داخل الذات الأَجمعية، تكوَّنت على شكلِ استجابات فكريةٍ حضارية أَتَتْ ردّاً على هموم ومشكلاتٍ أَقْلقت الوطن والمجتمع والفكر. كان الإسلام، كشاهد، في طبيعته ووظائفه، إحدى الشؤون الأبرز التي كان على العقل الصراطي، ومِثلما مَرّ، الاجتهادُ والجهاد من أجلها بل في مضمارها والما يَجب أن تكون عليه وتصير إليه أو تَظْهر فيه. اخترتُ، ليكون عيِّنةً أو خزعةً تُمثِّل النمطَ أو التيار الفكريَّ الأكثري، شخصيةً مَنْسيةً: كان محمد علي الزعبي، وهو أحد كبار الأساتذة المغمورين، عاملاً مخلِصاً في مجال دراسة معضلات كبيرة؛ من نحو: تحليل «**الشخصية الصهيونية**» المعتدية والظالمة؛ فساد الحكم والسياسة والأنظمة السياسية في البلد العربي؛ وحدة وتآلف المذاهب الدينية؛ الفِرَق الإسلامية المخصوصة (المغالية، الشيعية غير السُّنّية أي الشيعية المتطرّفة، البكطاشية، اليزيدية، الكاكائية، الشّبَك...)؛ الدفاع عن اللغة والطوائف الإسلامية اللبنانية المغبونة في عهود الانتدابِ وما بعده؛ التَّسْيير والتخيير (الحتمي والضرورانية والحرية)...[1].

داخل عالمه الفكري الخاص، سنهتم فيما يلي بتفسيره للتاريخ أو تحليله للواقع الراهن في وجهَيْه: الهدْمي أي حيث يُزيل ويَرمي، والبنائي أي حيث يوضِح ويضيف؛ وفي حركتَيْه: الاجتهادية، والجهادية بل وما بعد هذه الجهادية القائمة الراهنة.

---

(1) را: زيعور وجنبلاط والزعبي، البوذية والهِندوسية...، بيروت، دار البراق، ط2، 2004.

2 ـ شخصيةٌ مثيرة للنِّزاع وهُجاسية. مُخْلِصة وإيمانية. ملتزِمة وروحانية:

الزعبي، كمفكّر ملتزم، شخصية ذاتُ معنًى يتعرض باستمرار للجدال والتنازع. فليس هو عند البعض ذا شأن كبير؛ بل ويقال هنا إنه دارس تجاوزته الأبحاث الراهنة. وقد قال آخرون إنه كان ذا تأثير سلبي في أجيالٍ قرأت في كتبه، أو اتبعت آراءه و«منهجه» في النظر بالشأن العام والمشكلات الحضارية والدين. بينما وقف آخرون يسيرون في الاتجاه المناقض واضعين تلك الشخصية الباحثة في منزلة رفيعة، ويعطونها لواء الريادة، وصفات كثيرة ليس أقلها الشجاعة في التعقّب والتذهين، وفي المنهج الذي أضاء مجالات الفكر الفلسفي والسياسي والديني. ولعل أوضح ما يجعل الزّعبي، في نظر الموقف المؤيِّد، مفكراً مؤثّراً هو أنه ممثّل لتيار أيديولوجيّ عريض طويل يقوم على أنّ الدين سيكون أساسَ كل حضورٍ عربي فعّال أو تغييريّ إيحابي وأخلاقي في دنيا الحضارات الراهنة، وفي التقدم المتعدِّد، وفي المستقبل والدار العالمية للإنسان[1] (را: جدلية العروبة والإسلام وليس إمّاوإمّاوّيتهما أو ثنائيتهما).

لماذا الاختلاف في تقييم ذلك الكاتب ولماذا النّزاع حول قلم في عالم الفكر والدراسة المجتمعية والسياسية؟ إنه اختلاف نعهده في تاريخنا القَديم والمعاصر، ويمسّ شخصيات كثيرة؛ وهو اختلاف يقترب من أن يكون تبسيطياً للقضايا، بل ونظراً في المجتمع أو في التعبّد غير مُتّصفٍ بالموضوعية، ولا بالمعالجة الواقعية، ولا بالعقلانية. وكذلك فإنّ الموقفَين (المؤيِّد والرافضِ) إزاء دور الدين يعكسان «**العقلية القَبلية**»، الإنشطارية، التي تقسم الناس إلى مَنْ هم مَعَنا ومن هم ضدنا، وبالتالي إلى أبرارٍ وأشرار. لذلك، وابتداء، يجب الحذَر من كلّ تفكيرٍ «قَبْلَوي»، مسبق الأحكام والنتائج، أهوائيِّ التحتيات والغايات؛ إذْ أن مناهج الدراسة الاجتماعية تغدو بذلك مفقودة، أو مزِّيفة للعمل والموضوعات، للنقد والمقصَد.

---

(1) كان أحد أبرز المفسِّرين تفسيراً متعالِماً آياتٍ قرآنية؛ استند كثيراً إلى التفسير القرآني عند طنطاوي جوهري، ومحمد عبده.

3 ـ الأَيديولوجيا «الذكية» تقود أحكام التقدير والتثمين:

يوازي ما سبق أنّ مما يجعل الزّعبي شخصيةً فكرية تترجرج قيمتها بين المؤيّد والمعاند هو أنّ الرجل ينغرس في الصحافة «الذكية» والأيديولوجيات المتصارعة، أو في التوجهات المطلوبة لإنسان الغد والمجتمع المنشود. إنّ المثقَّف الملتزم «يتدخّل» في خضمّ السياسة، ويستلم القلم، ويمَثّل حركة فكريةً أو ثقافةً تتفاعل مع الحركات المتناقضة على حلبة المجتمع. وهكذا فإنّ قوة المثقَّف الأكثري أو تأييده، كضعفه أو رفضه، تجد تفسيراً لها في قوة أو في ضعف تلك الحركة المنطلقة من الدين والعروبة بشكلهما الصراطيّ المزدوِج. وفي تحليلي للقضية، فإنّ التقييم العقلاني هنا يَسْتلزم الوعي بالقضية من حيث هي حساسةٌ وتمسُّ العواطف، بل وقد تمسّ أرهف ما في التيار الصّراطيّ من عاطفةٍ هي العاطفة المذهبية إنْ لم نقل الدينية وما يلحقها من تصورٍ للمجتمع والغد والمعنى

II

كان محمد علي الزعبي منتجاً في حقله[1]، وهب الثقافة العربية مؤلَّفات، تقارب العشرين، تبحث في الشؤون الفكَرية والاجتماعية العربية المعاصرة؛ وفي المشكلات الناتجة عن احتكاك العقل الإسلامي المتديِّن بالتكنولوجيا الغربية، وبالمؤامرات أو الدسائس والنزاعات الفكرية، وما شابه من تحديات العقلِ الإنساني المعاصر للذهنية العربية وموروثاتها الحضارية... تنقسم الكتب التي وضعها الزعبي ـ ساهم معه أحياناً بعض الرفاق ـ إلى:

1 ـ الكتب الوطنية:

أ/ إسرائيل بنت بريطانيا البكر؛ ب/ كيف كيف نؤمن نفطنا؛ ج/ الماسونية، منشئة ملك إسرائيل: هنا تبدو عميقةً المعرفة التي يلاحق بها المؤلف الماسونية، صاعداً من الرقم الواحد حيث كلمة **يكين** أو **ياقين** حسب ما ورد في العهد القديم.

---

(1) ظَهَر هذا البحث، في: العِرفان، تشرين الأول، 1968، صص 496 ـ 503.

ويَفْضح الزعبي الحركة الماسونية من حيث تراتبها؛ ففي الدرجة الثلاثين، كما يُعْلِمنا، نلتقي بسرّ **أدوناي وعمانوئيل**. . . وهكذا حتى نصل مع المؤلّف إلى ما يسمى في الماسونية **بالعقد الملوكي** حيث القمة والوادي؛ بحسب المصطلحات المتعلقة بهذه الدرجة الأخيرة[1].

د/ **الإسلام والمسيحية في لبنان**: هنا يثبت هذا الكتاب، الموضوعُ بمساهمة الأستاذ هاشم الدفتردار، أنّ اللبنانيين أسرةٌ واحدة. حتى وإن تغيّرت عقائدهم، فإنهم يعودون لجذور عربية واحدة وتقاليد قليلة الاختلاف فيما بينها.

هـ/ **الشيخ والخوري**: يوضح كيف أنّ رجال الدين يستطيعون خدمة الله بتأدية خدمة للشعب، وكم هم يتآلفون ـ كما حصل بالنسبة له في البقاع مع أحد الآباء ـ عندما يشتركون في العمل الاجتماعي الطوعي، الهادفِ لتحسين الأوضاع الاجتماعية والمدنية للقرويين.

2 ـ الكتب العقائدية:

أ/ **الدروز، ظاهرهم وباطنهم**: يبيّن الكتابُ أنّ الموحّدين ـ هنا اسمهم الحقيقي والأصح ـ جماعة من المسلمين، وأنّ التاريخ السياسي وتطور الأحداث في المنطقة العربية هو الذي أعطاهم ذاك الابتعاد ـ الظاهر لنا ـ عن النبع.

ب/ **لا سُنّة ولا شيعة**: هنا نجد الفهم للإسلام الناصع من حيث كونه النبع للعديد من الطوائف القائمة اليوم والتي عليها أن تسعى، بالعلم والتفهم لتطورها، لأن تعود لروحها الحقيقية؛ لا سيما وأنّ الفروق بين بعضها البعض أقل من أنْ يُعَدّ فروقاً. فَمَثلاً، إنّ كلمة سُنَّة كمذهب إسلامي قد أُطلقت عام 331هـ (أواخر عهد المعتزلة). القضية كانت كلها سياسية أكثر منها دينية عقائدية. يدعو المؤلف، في كتابه هذا، إلى التخلي عن التكريسات الطائفية التي باركتها عصور الانحطاط والاستعمار. لا تتم الوحدة، أو العودة إلى الوحدة، إلاّ بالوعي الحقيقي للإسلام،

(1) كتبنا كلمةً عن ذلك الكتاب ظهرتْ خلاصتها على غلافه الأخير.

والابتعاد عن الشكليات والأمور الخارجية. بالسياسة تتم الوحدة الدينية؛ فهي التي كانت قد قضَتْ على تلك الوحدة.

إلى جانب هذه المؤلَّفات، قدّم الزعبي ـ بالاشتراك مع زميله هاشم الدفتردار ـ الكتب التالية:

أ/ الإسلام بين السُّنة والشِّيعة، جزءان؛ ب/ المرأة في السياسة، جزءان؛ ت/ أصلُ الإسلام وفروعه؛ ث/ لا جديدَ تحت الشمس؛ ج/ كيف نتوب. وهذا الأخير يُظهِر نشاط العمل الأهلي في الحقول الاجتماعية؛ كان قد وضعه خصّيصاً للمساجين، وبحثَ في إعادة إصلاح الفئة الجانحة وإعادةِ تلاؤمها مع مجتمعها لتعيش بشكل مرغوب فيه. والمؤلف صاحب نظراتٍ مُستقبلية ومتنورةٍ في ميدان الإسلاميات، وهو صاحب نظرةٍ جديدةٍ للمذاهب متلائمةً مع العصر، يَحْملها بإخلاص، ويجاهد في سبيلها. إنّ الدعوة لوحدة الطوائف الإسلامية أخذت جل وقته وأبحاثه: فعاش في السويداء مدة طويلة، وعلى فتراتٍ كثيرة؛ وعاش في منطقة اللاذقية والسلمية، فعرف الماخوسيين والعلويين والإسماعيليين وبعض الطوائف الأخرى، وبحث معهم أمور الصلة بينهم وبين النبع وأمور عودتهم ـ بل فقط عودة الفئة المسقطة للتكاليف ـ لذلك النبع.

ما يُعجب في هذه الفكرة الوحدوية الدينية، هو أنّها تنطلق من إيمان مقرون بالعمل، بالنشاط الملموس لا بمجرد التنظير أو الأبحاث. وهي لا تزال ـ كفكرةٍ على مستوى شعبي ـ فقيرة، ضعيفة، بحاجة لمرجعية متخصّصةٍ تتبّناها، ولمؤسساتٍ فكرية وسياسية تدعو لها بحزم ووضوح. ومن جهة أخرى، يعتقد ويؤمن الدكتور الزعبي بوحدة الأديان في العالم. إنّ الدين واحد، بنظر المؤلف، ولكنه جاء بظروف مختلفة وأزمنة متغايرة. والدليل هنا ـ عند المؤلف ـ هو القرآن نفسه الذي أشار إلى وحدة الكتب السماوية فقال: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُونِ﴿٩٢﴾﴾ [الأنبياء: 92] أي أنّ القول موجَّهٌ لا للمسلمين فقط بل لكافة البشر، للعالمين، للمسكونة.

ويشدِّد الكاتب أيضاً على فكرة نافعة في هذا المجال؛ خلاصتها أنّ وحي الله ليس محصوراً بالأنبياء والرسل الذين نعرفهم: أنزل الله وحياً على من نعرف اليوم،

وعلى من لا نعرف؛ ولذلك أشار القرآن مخاطباً النبي: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: 78] . على هذا، فإن الرحلات التي قام بها إبراهيم وأبناؤه وعلاقته بالزردشتية ترينا **البرهمية الهندية نفسها ذات جذور تؤوب إلى إبراهيم؛ كما ترينا البوذية** ـ وهي إحدى فروع البرهمية ـ مشدودة أيضاً إلى تلك الجذور الإبراهيمة.

إنّ إبراهيم أبٌ عالمي؛ يشير إلى ذلك التحليل الفيلولوجي للاسم الذي يعطي معنى هو «أبو الكل». والحقيقة أنّ القرآن يشير إلى عالمية إبراهيم فيقول: «إنّ إبراهيم كان أمة». باختصار، إنّ إبراهيم فكرة، وأمّة، يرتبط بها البراهمة، والبوذيون، ثم الزرداشت واليهود، والمسيحيون، والمسلمون. لسنا هنا في مجال النقد لهذه الأفكار، يكفي عرضها. **فقد تكون مرتكزة على التفسير اللفظي أكثر مما تستند على التحقيق التاريخي**. ليكُنْ! وكذلك اعتمد المؤلف تفسيراً جميلاً ـ قد يكون لُعَب ألفاظ ـ للتطور العلمي، لنظرية النشوء والارتقاء، وذلك باستناده إلى الآية التي تقول: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَـٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَـٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ . . .﴾ [الأعراف: 11] .

تُظهر هذه الآية، برأي المفسِّر المتعالم، **الإنسانَ كجنس مرّ بمراحل كثيرة قبل أن يأخذ الصورة الحالية لطبيعته**. إنّ حرف العطف «ثم» يفيد التطويل والمرحلية في الزمن أو العمل. بالنسبة لعمر العالم، ينبغي إذَنْ أن نراه طويلاً جداً كالمقصود تماماً من قول العلماء عن العصور التي مرّت بها الحياةُ والأرض. بمعنى أنّ الآية هذه، تَدل على أنّ جنس الإنسان كان موجوداً بشكل غير الشكل الذي وجِد فيه آدم فيما بعد: إنّ الله خلق ثم، أي بعد الخلق بمدة، صَوَّر؛ وبعد ذلك كانت الهيئة التي فيها وعليها آدم. إنّ آدم، إذَنْ، نهاية المرحلة لا بدء الخليقة. بهذا فإن القرآن سبق نظرية التطور في المخلوقات الحية؛ وبهذا أيضاً نأخُذ من الدين ـ ودائماً بحسب تلك النظرية ـ الثوبَ العلمي لنظرية الارتقاء في السّلّم التاريخي الطبيعي.

نأخذ الآن، بشكلٍ تدقيقي نسبياً، مؤلَّفَيْن هما: هل نحن مسيَّرون أو مخيَّرون؛ ثم دفائن النفسية اليهودية.

أ/ هل نحن مسيَّرون أم مخيَّرون: الموضوع قديم حديث، قديمٌ قِدَم الحضارة

الإسلامية وبدء تفتحها. ثم هو جديد إذ صار يُبَثّ اليوم كدلالة على إعصار أخذ يهبّ على الركود الفكري الذي يتآكل. يبدأ المؤلف بإعادة تفسير لكلمات: شاء، ضلّ، هَدى، أراد، تَوكّل، اختار؛ وهي التي وردت في الآيات التي تدل على أنّ الإنسان مُسيَّر؛ فيستند على كل ظروفِ النّزولِ للآية، ويُعيّن الضمير في شاء مثلاً تارةً للرب وطوراً للإنسان. مثلاً: إنّ ضمير يشاء في الآية: ﴿يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾ **[غافر: 15]** يعود قطعاً لله، إذْ الروحَ هنا بمعنى الوحي.

أما الضمائر الكامنة بقوله: «يزكي من يشاء، يضِلّ من يشاء، يَهْدي من يشاء، يَغْفر لمن يشاء، يُعذّب من يشاء، يَرْحم من يشاء، ينصر من يشاء» فتعود للإنسان نفسه الذي له، بالتأكيد، مشيئةٌ وإرادةٌ واختيار؛ وعلى ذلك فهو الذي يشاء التزكية لنفسه فيزكيها، أي يطهّرها ويُبعدها عما لا يليق. والإنسان يشاء الهداية لنفسه فيسلك طريقاً مستقيماً؛ ويشاء الغفران فيعيد الحق إلى نصابه أو يعتذر أو. . . ؛ ويشاء لنفسه العذاب والضلال فيصرّ على الغي ويتمادى بالضلال، ويشاء الرحمة فيقي نفسه الرذائل. . . إنّ الله، بحسب هذا التفسير، يغفر لمن يشاء الغفران؛ ويَنْصر مَنْ يشاء النصر، وأعدَّ لذلك سبله ووسائله.

نجد نفس الأسسِ في تفسير آيات أخرى حول هذا المجال: إعطاء معانٍ جميلة للكلمات، إعادة الضمير إلى هنا أو هناك، تحميل الآية فوق حملها وظاهرها أحياناً. . . وما شابه وما شاكل. ونلتقي أحياناً بالموفّق الجميل في هذا الحقل؛ ومِثل ذلك تفسيره لآية ﴿وَٱللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [البقرة: 212]. هنا يفهم المؤلف «بِغَيْرِ حِسَابٍ» بمعنى دون خشية على الخزائن من النفاد، وبأنّ الله لا يرزق بشكل اعتباطي بل يضاعف الرزق لمن يشاء (طبعاً لمن يشاء أن يضاعف هو رزقه). إذن، كل إنسان مرزوق من الله على حسب سعيه وسعة مداركه وقدراته؛ وهذا قانون يشمل الفرد، والأمة، والإنسانية بكاملها.

الرزق والعلم والنصر والهداية والغفران إلخ. . . ليست مفروضة على الإنسان بل هي مفروضة بالإنسان. إنّ الله وهبنا الطاقة والإرادةَ والاختيار؛ فإذا وجّه الإنسانُ هذه التجهيزات الإلهية الكائنة فيه لطريق لا يحقق إنسانية الإنسان، ولا لتحقيق الأغراض الخيّرة للإرادة والقوة، تحمّل هو التبعة شراً أو جهلاً أو ضلالاً وانهياراً؛

عندها تكون قد صحّت عليه الآية: ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ وَلَٰكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 117].

أخيراً، الكتاب يدعو ـ مرتكزاً على آيات وعلى أفكار إيجابية ـ كل فرد لتحمّل تبعاته، وانفتاح ذهنه، والاعتراف بمسؤوليته تجاه نفسه وتجاه وطنه وجماعته. فلا تفسير ولا تعليل ولا أُسس مطلقاً في الآيات للتواكل؛ خطأ هو إسقاط المسؤولية عن الذات عينها، وخطأ هو تحويلُ المسؤولية أو تحميلها للظروف والزمان والقدر والأسباب الخارجية. الحتمية الطبيعية، القانونُ التاريخي، التطور المنطقي والواعي، كما المرحلي والقَفْزي [الطُّفْريّ]، للأحداث هو ما نراه في الآيات القرآنية؛ لا يُرى ضِدّ أو عكس ذلك.

وبعد، هل من ضرورة، هل من معنى للجوء للقرآن لقول هذه الأمور؟ أنا أعتقد أنّ الحاجة تدعو لأكثر من ذلك؛ وإلى الاستناد إلى العلوم لنقدم تفسيراً جديداً للإنسان والكون والحضارة، ثم لاستغلال الطاقات الهائلة ـ العجيبة بقوتها في بلادنا ـ التي تَحْويها النفوس من الدين والإيمان والحدْس والمتخيَّل.

ب/ دفائن النفسية اليهودية: يَدْرس الكتابُ بعض «الخصائص المنفردة» التي يتميز بها الصهيونيون، ويجتهد في أن يتخذ من نصوص العهد القديم إثباتاً على أنّ الأرض المعروفة الآن بفلسطين هي أرض كنعانية عربية منذ ستين قرناً على الأقل. اعترف العهد القديم بذلك بنحو سبعين موضعاً، وحدَّثَنا عن القائد العربي قاسم ـ جاسم ـ جاشم ـ جَشَم الذي حال دون تجديد الهيكل منذ 25 قرناً[1]. وحدّثَ الكتابُ المقدس: عن الملكَيْن العربيَّيْن زيدئيل وملكوئيل وسواهما، وعن بعض القبائل العربية كالفرازيين أصحاب مدينة حبرون (الخليل)، واليبوسيين أصحاب مدينة القدس، وغير ذلك من العشائر العربية التي كانت تعيش في فلسطين قبل إبراهيم.

تكوّنت «نفسيةُ اليهودي» من خلال اعتقادات بأنّ لإسرائيل مال العالم ودياره، منحه إياها الله لابنه البكر وشعبه المختار، ليستغِلّ إسرائيل الأمم ويدفعهم

(1) دفائن النفسية اليهودية، ص 5 «نقلاً عن سفر نحميا 2 و4 و20 وسفر المكابيين الثاني 10 و11».

للتناحر[1]. . . يرى الكتاب ميزةً ثابتة لليهودي عبر التاريخ الطويل (اليهودية كعنصر مقفَل ومزعوم، لا كدين سماوي)؛ فهو يتاجر بالفكر، ويتوارى بالسامِيّة، ويرى نفسه مسلَّطاً وعنيفاً على بنى البشر «يهدم عامرهم ويلوّث طاهرهم ويحرق أخضرهم».

ثم يتحدث الكتاب عن المشكلة ـ اللغز عند اليهود المتعلقة بالدم المكتوم (؟) حيث يُستَنزف دم المقتول لغاية دينية، إذ يُرشّ على كتاب ويُحرق ويُحتفظ برماده ليوضع شيء منه على بيضة مسلوقة يتناولها العروسان دلالة على الرضا أو يُبارَك به طعام الفطير ويُدْهن به المختونون أو المحتضرون، وقد يُحفظ للسحر والتعاويذ والأحجبة[2]. . .

من خلال هذا، يسعى المؤلف لتمييز النفسية «التوراتية» العنيفة؛ فهي تنفرد، ودائماً بنظره، عن الغير بما يلي:

1 ـ عدم الإيمان بالبعث: القيامة عند الصهيوني هي قيامة دولته، والبعث هو يقظتها من رقادها. وقد سجّل عليهم الإنجيل هذا الانحراف منذ عرفهم يسخرون بكلمة المسيح: إنّ عند أبي منازل كثيرة؛

2 ـ المال وسيلة إلاّ عند اليهودي، فهذا يراه غايةً لأنّ الإله حريص على احتكار الذهب والفضة. والإله، بنظر اليهودي، وهب الذهب لعبده المختار كي يُنْزِل هذا نقمته بالشعوب، ويأسر أشرافها بأغلال من حديد[3]، ويَبْسُل؛ فجميع الشعوب الأخرى حيوانات بل كلاب وخنازير. . .؛

3 ـ الإله عالمي رحيم رحوم؛ إلاّ إله إسرائيل فهو قَبَليّ، قومي، عنصري. يأمر مثلاً بحرق جندي وزوجته وأولاده وحيواناته لأنه احتفظ ببعض القطع الذهبية التي غنمها حين نقضَ يشوع عهد أهلِ أريحا وأمر بتدميرهم[4]؛

---

(1) دفائن النفسية اليهودية، ص 262 «نقلاً عن سفر ابن سيراخ فصل 47 وسفر أشعيا فصل 34 وسفر المكابيين الثاني 15 ـ 34».

(2) نفس المصدر، صص 88 ـ 96.

(3) نفس المصدر، ص 16 «نقلاً عن المزامير 59».

(4) راجع سفر يشوع، الفصل السابع. را: الحقد والسحل.

4 ـ عند أهل الأديان الكبرى مكارم أخلاق ومثاليات، إلاّ عند اليهود. ففي حفلات عيدي الغور والحانوكا يرددون الدعاء التالي: «يا إله إسرائيل كما أعنتني على إلحاق الأذى بالحيوانات الناطقة ـ أي البشر من غير اليهود ـ أكملْ عليَّ نعمتك والحق بيديَّ الأذى بتلك الحيوانات في هذا العام»[1]؛

5 ـ يوصف النبي عادة وحكْماً بالكثير من الميزات الأخلاقية والسلوك القويم؛ أما الأنبياء عند اليهود فهم (بحسب الزعبي، ممثّل النمط الرافض لليهودي الغاصب):

أ/ إبراهيم قدّم زوجته لملك النقب وأخذ بقراً وجمالاً وحميراً؛

ب/ يعقوب سرق صنم خاله الذهبي؛

ج/ لوط زنى ببنتَيْه؛

د/ داود رقص أمام التابوت عارياً فغضبتْ زوجته ميكال؛ ومنذئذٍ لم تنجب. وتآمر على زوجة القائد أوريا الحثي، وأولدها سليمان على فراشٍ غير شرعي، وقَتَل زوجَها.

هـ/ سليمان عَبَدَ الأصنام إكراماً لعيون زوجاته الوثنيات؛ وموسى عشق وثنية كوشية، وما كاد ينتقده أخوه هارون وأخته مريم حتى أقام الله نفسه مقام محام عنه، وحكم على مريم بسواد الوجه إلخ. . .

استعان المؤلف بالأناجيل لشرح «مخازي» اليهودي (!)؛ وكذا لجأ إلى بعض الآيات التي تصفهم وتَصمهم. الموضوع الآن هل هو من الضروري فهمُ اليهودي ومحاربة اليهود باللجوء إلى العهد القديم والأناجيل والقرآن؟

القضيةُ سياسيةٌ؛ والتركيز على صفات خاصة للصهيوني نستشفها من خلال الكتب المقدسة، قد يكون فيه خطأ وإحراج[2]. فهل يعقل أن نصف العربي،

---

(1) دفائن النفسية. . .، ص 18.

(2) شخصية شايلوك في كتاب تاجر البندقية تُجسّد ما كان يعتور نفوس الأوروبيين من أحاسيس وعواطف ومواقف تجاه المرابي اليهودي. توفّق شكسبير، إلى حد بعيد جداً، في تصوير يهوديٍّ ما كشخصيةٍ تتميز ببعض الصفات الأثنولوجية، القابلة للتعميم والتجريد.

المعاصر أو المسلم على الأخص، من خلال فهم الآيات القرآنية حول ذلك[*]؟

أنا أعتقد أنّ محاربة الصهيونية بسلاح الدين أمر خاطىء. وقد لجأ إلى ذلك الأمر عقل الزعبي؛ إلاّ أنه لم يجعل العقل كل شيء في كتابه عن اليهود. ولا ننسى أنّ هناك بعض اليهود الذين تحرروا من ولائهم للصهيونية، ووقفوا ضد احتلال فلسطين، وإقامة دولة يهودية عنيفة تدميرية فيها. إنّ تفسير الصهيونية بالدين فقط هو تفسير مسبق، غير كافٍ، ناقص؛ إذْ هو يُهمل الأسباب الأهَمّ، والعوامل المهمة الأخرى التي ستعمل من أجل فكفكة خيمة المحتلين[1].

III

نحن لسنا مسيَّرين بل مخيَّرون:

1 ـ نعود لأفكارٍ كلامية تدور حول موضوع القضاء والقدر، وتتعرّض لمشكلة الحرية والإرادة والعلاقة بينهما إنتهاضاً من زاوية فِلسفية ثم دينية[2]. تلك القضية ما تزال تُعَد بحق من أصعب ما يُعرض على التفكير البشري، إذْ إننا نرى معظم الفلاسفة يتوّجون نظرتهم للوجود بنظرةٍ خاصةٍ للحرية؛ ومثلهم فَعل رجالُ الدين في شتى العصور، فمنهم من أعطى الإنسان من الحرية ما لا يتفق وإنسانيته جاعلين إرادة الله كل شيء، وعلى العكس كانت هناك فئة أخرى رأت أنّ الإنسان هو خالق لأفعاله وأبٌ فِعليٌّ لجميع أعماله؛ وتتعدد المواقفُ الوسطية. إلاّ أنّ الشائع المسفِّل هو أنّ المسلمين يَعْتبرون البشر قطعاناً تُسيّرهم مشيئةُ الله وحدها. وما زال هذا الزعم سائداً. فالمكتوب ـ عندنا ـ مفهوم نُعلّل به أخطاءنا وعيوبنا، ونبرر به رضوخنا، متذرعين بأنّ تلك هي تعاليم القرآن والدين والراسخين في التفسير.

2 ـ والمؤلف إذْ يَدْخل البحث يُظْهِر على العكس من تلك الاعتقادات السقيمة

(*) لهذا البحث صورة أكمل وأدق. نشرتها جريدة اللواء ولا نعرف تاريخ العدد.

(1) را: التحليلات العلمانية العلمية والمتحرّرة التي يقدمها محلِّلون في علم النفس السياسي العربي (زيعور، حقول المدرسة النفسانية العربية).

(2) هنا «الخميرة» أو الغذاء لمشكلة الحرية في الفكر العربي المعاصر.

أنّ الآيات الكريمة تقيم الوعد والوعيد على زاوية الاختيار الحر. ونراه يتعجّب من اختلاف اثنَيْن حول هذه الحرية، ذاكراً الدوافع التي دفعته للعكوف على هذا البحث؛ ومنها أنّ رجلاً تذمر أمامه زاعماً أن الله مستبد يُشرّد الآمنين. ويتحدث عن اتفاق العلماء وأئمة أهل البيت النبوي ومخْلِصي المعتزلة بالجهر بعقيدة العدل والدفاع عنها. أما الدخلاء، ولا سيما اليهود أمثال كعب الأحبار، فهم الذين نفثوا في عقول الناس جراثيم الجبر، ودفعوهم لعقيدة الارجاء التي كانت السبب في تخدير النفوس الضعيفة ودفعها للاستكانة والركون لمظالم المَلَكيات المطلقة والاستبداد المجرم؛ ومن ثم كان ذلك السبات الفكري الذي ما زلنا نشكو من بقاياه. في سرد تاريخ عقيدة القضاء والقدر في الأمم القديمة نرى المؤلف رغم شدة اطلاعه لم يَشْرح تماماً وبإيضاح أنها من الاعتقادات السائدة بين مختلف أمم الأرض، ولم يعطنا رأيه في كيفية نشوء هذا التفكير والعوامل النفسية التي تجعله يَسْري ويتمكن من نفسية الشعوب المغلوبة والأفراد المتألمة. على أنّ الكاتب يَنْزع للإخبار عن التعاليم الهندية أكثر مما يفعله عن الإخبار الواجبِ عن اليونان وهم الذين جسّدوا هذه العقيدة في القدر والمصير في مؤلفات أدبية وتمثيلية عديدة. شرع هذا المرض يتفشى بين المسلمين منذ عهد عمر بن الخطاب، وقد ناهضه علي بن أبي طالب بدواء يكاد يكون ناجعاً. ورأيتُ في الكتاب ميلاً واضحاً للاستشهاد بأئمة أهل البيت، وتلك لعمري بادرة جد ممتازة، وخاصةً في هذه الآونة، إذْ أنها تَجْمع القلوب وتوحّد بين المذاهب (را: تجربة الناصرية، داخل لبنان، في حوار المذاهب وفي الانطلاق من النبع).

3 ـ وفي التفسير الذي نقرأه لآيات متعددة أو لكلمات مثل: جبر ـ و ـ قضاء ـ وشيطان ـ و ـ حظ ـ. . . إلخ، ما يوجّه المرء إلى معان سليمة تُبعد عن الانغماس في هاوية الحتمية أو الجبرية التي تتنافى مع مقتضيات العقل والإرادة البشرية؛ يهمنا التفسير الذي أعطاه لضمير ـ يشاء ـ في ـ يُضِلّ من يشاء ـ و ـ يهدي من يشاء ـ أو في غير ذلك من الآيات الكثيرة. فذهب إلى أنّ هذا الضمير يعود للإنسان، ويصبح المعنى أنّ الله يُضِلّ من يشاء الضلال: بهذا تكون الآيات قد أعطت للإنسان حرية الاختيار وعرّفته على الحرية الأخلاقية أي حرية التكامل. وأخيراً، فقد يكون الموضوع غير معالج من ناحيةٍ فلسفية صرفة، إلاّ أنه معالج من ناحية اجتماعية

إصلاحية وتربوية إذْ الهدف يبدو مخصصاً لخدمة المصلحة العامة، وتطهير الدين مما علق به من أدران القرون الخالية حيث أشاع الحكام والإقطاعيون والفقهاء الذيليّون أنّ آلام الشعوب وانقهارها وفقرها أمر مفروضٌ من الله وسبيلٌ لا بدّ من اجتيازه. وعلى المفكرين العرب، كما المسلمين، دائماً، مسؤوليةُ حملِ شعلة النور إلى زوايا الأفكار التي أدلهمتّ بتوالي التقاليد الضيّقة[1].

IV

لا شكّ في استمرار إيماني العميق بما سبق أن أوردته، في كتاب «البوذية...»، والذي مفاده أنّه **لا خلاص للفِرَق «الخصوصية»** (البكطاشية، اليزيدية...) إلاّ بالإسلام الذي هو، وليس غيره، سفينة النجاة، والإمكانُ والشروط في النهوض والتحرر و«الْمُعاصَرة»؛ وبأنّه لا مناصَ، من جهةٍ أخرى، من التقارب الحرِّ بين الإسلام والفروعِ «الفاطمية» الباقية، أي بين النبع أو النهر وأعضائه، بين أهل التكاليف و«أهل الباطَن» الذي يُسمَّون، بحسب اعتبار البعض، أهل العرفان، أو التأويل المغالي، أو الغُلاة، أو «الفِرَق الشيعية غير السُّنِّيَّة»، غير الصِّراطية، غير المقيَّدة بالكتاب والسُّنّة، وبوحدةِ الأمّة، ووحدة الدين أو الأرومة أو النّبع.

ولا يزال قابلاً للتدقيق، ولإعادة النظر أو القراءة، خطابُنا في جدوى وفريضة العمل من أجل الوحدة العامة للدين، والتقارب المتحاور أو الحرّ والديمقراطي الشوراني بين المذاهب الإسلامية؛ ولا سيّما بين **المذاهب الأربعة الكبرى والمذهب الجعفري (الإمامي؛ الصادقية) والزيدي** اللذَيْن يمثّلان التشيّع المعتدِل والمرِن، المهيَّأ للحوار والتآلفِ والانضمام، والمقيَّد بالكتّاب والسُّنّة ووحدة الدين ووحدة الأمّة؛ ولعلّ هذَيْن الأخيرَيْن هما اللذان يتحمّلان الواجب والقسط الأكبر من المسؤولية حيال دعوةِ «التشيّع المغالي» إلى السير على طريقِ وحدةِ الدين، أي على «العودة» إلى التحصّن والتمسّك بالتكاليف والكتاب والنبوةِ ورسالة الإسلام في الفوزَيْن وعلى الصعيدَيْن الفرديّ والجماعيّ، ومن ثمّ على الصعيد الكونيّ (را: المسكونية أو العالمينية في فلسفة الإسلام).

---

(1) را: زيعور، في: جريدة السياسة، بيروت، الخميس، 10 آذار، 1960.

يَبقى عليّ أن أُشير، بَعدُ أيضاً إلى ضرورة ومعنى أن **يُعاد النَّظرُ والضبطُ وإعادة التثمير** لمقولة أنّ الوحدانية هي الأصل وأنّ الشِّرْك طارىء أي فسادٌ وزَيْغ. اعتمادُ هذا الحكم لم يكن، في كتابي المشترك مع الزعبي، أداةً لمحاكمة الدين الهندوسي، أو «النظريات» البوذية. ولم يكن حُكْماً عاماً، أو قانوناً شاملاً، أو مبدءاً أخلاقياً، معيارياً وتفاضلياً... بيد أنّه كان كالمبدأ، أو القانونِ أو الأداة الوحيدة، في كل عملية أو مسعى من أجل إعادة الفِرَق، الخصوصية منها والإسلامية الفاطمية (المغالية)، إلى التكاليف وإلى الوحدانية أو الألوهة المطلقة المنزَّهة، أو إلى ما سبق أن قُلنا إنّه الأرومة والسِّنخ، النبعُ المشترك والجذع، الانضمامُ الحرّ المنفتح والوحدة، في الطريق إلى المستقبل وضمن الدار العالمية للدين والعقلِ، بل واللقمة الشريفة العادلة[1].

V

1 ـ اللغة يجب أن ندوسها قبل أن نعبدها:

مقال محمد علي الزعبي في «مذاهب علم النفس»، يفرض عليَّ تقديراً لتقديمه الكتابَ تقديماً يشدد على مناهجية فيه رَنَتْ إلى العرض العلمي لكل مدرسة نفسانية. بمعنى أنّ البناء الهيكلي لذلك العلم قُصِد به الابتعادُ عن الأخذ الأدبي، أو السَّردي، للمعطيات: عرضٌ، لقطُ النقائص، إظهار الحسنات أي المجلوبات وما خدم علم النفس، وأخيراً، حكْمٌ عام. ربما بدت هذه السيرورات المتكاملة مبسَّطة أو، وفق نظرةٍ ما، غير ذات أهمية، معروفة، ولا تستحق حتى مجرد الشّدّ إليها. ربما! لكني لا أعتقد ذلك. نحن أميل إلى الكتابات ـ الحديث: وعيُ الطالب الجامعي عندما يكتب ليس أرفع درجة ـ رغم الهوة السحيقة ـ من الوعي في التحدّث. في اللغة العربية خاصة، هذان الوَعْيان على طَرَفيّ نقيض؛ لكنهما، من وجهة التراتب، ليس الواحد منهما أعلى من الآخر. يصح ذلك، بشكل خاص، في كتابات الطلاب، في سنواتهم الجامعية الأولى. ففي التحقيق الذي أجريته على المسابقات الامتحانية ـ

---

(1) را: جنبلاط والزعبي وزيعور، البوذية والهِندوسية...، ط2، دار البراق، 2004.

تحقيقاً يَهْدف إلى الكشف عن اعتقادي بوجود منطقٍ جديد في الصياغات اللغوية اليوم ـ ظهرتْ بجلاء فعالياتُ المكتسبات اللغوية على التفكير، وحصره في شباكها الصلدة. الظاهرة عينها، بطريقة ما، هي ـ ربما ـ رانت على نقد الدكتور الزعبي. إنه رأى ما يشبه التعدي على البنيوية اللغوية القديمة، فشدّد حكمه أو أنه غضب. ذلك سبب قوله: «المؤلِّف يثير مشكلات عدة ثم يفترض نفسه وقد حلها وتجاوزها». ويقصد الدكتور الناقد، بذلك، لجوئي إلى مصطلحات مثل طبيعانية Naturalisme للدلالة على النزعة (أو الاتجاه، أو الفلسفة أو المدرسة) الطبيعية، وإلى أخرى مثل وظيفانية للدلالة على المدرسة الوظيفية أي: Fonctionalisme، وما إلى ذلك. إنّ ذلك الاستعمال أدى فعلاً إلى دقة في التأدية عن الفكر أولاً؛ ومن جهة ثانية فإنّ كلمةً واحدةً هي «ذاتانية» دللت على النزعة، وعلى الاتجاه، وعلى المدرسة الذاتية؛ وثالثاً حَصَل اقتصادٌ في الكلام بأن وفّرنا كلمةً إذْ قلنا وظيفانية بدل المدرسة الوظيفية... كذا القول عن «فيذاتة» بدل: ، الفكرة في ذاتها، الشيء في ذاته، إلخ...

ثم إنّ الأقدمين، وهم الأهمّ كَحَكَم، استعملوا شيئاً من ذلك بقولهم: نوراني، ونفساني، وشعشعاني...

أنا لا أشك في أن استعمال مفردتَيْن، بعد إلصاقهما، كمفردةٍ واحدة تُكوِّن مصطلحاً فنياً، أدى إلى الدقة، وحَصْرٍ للفكر، وتضبيطه، واقتصاد في الثرثرة، وتكوين أفهومة... لما استعملت، في «مذاهب علم النفس»، كلمة الأحداث التحتواعية، توصّلت إلى الدقة الفكرية ـ وهي ما يسعى العقل العربي اليوم لبلوغه داخل فضفاضية الألفاظ وجوفائيتها ـ وإلى صياغة جملة علمية محكمة. إذْ لو قلنا الأحداث الكائنة (أو القائمة في، أو المنسوبة لـ، أو ما أشبه ذلك) في ما هو تحت الوعي لوقعنا في اللادقة الفكرية، وكثرة الألفاظ، أو لَظَنّ القارىء أنّ التحتوعي هو مكان، مثلاً.

باختصار، أنْ نستعمل الإنسانانية للدلالة على Humanisme بَدَل النزعة ـ أو الفلسفة، المدرسة ـ الإنسانية، نكون قد حصرنا الذهن في شبكة منطقية توازي الأخذ اللغوي، وتميِّز لغوياً وفكرياً، ذلك المصطلح عن مشتقاتٍ أخرى من كلمة «إنسان».

2 ـ الفكر الألماني واللغة الألمانية:

إنّ الزعبي يطلب الانتظار قبل اللجوء لهذه التركيبات اللغوية التي تجتاح اللغة العربية. لعل الانتظار المقصود هو لحصول موافقة المجامع اللغوية، وشيوع التداول أو توقعِ بَرَكَةٍ صوفية.

بالنسبة إلى طبيعة اللغة، استعمل الأقدمون، مثلاً، عبشم للدلالة على عبد شمس. كان ذلك عرضاً، لا جوهرياً. صحيح، لكنْ في هذا دلالة. وأودّ ذكر الفكر الألماني واللغة الألمانية. كانت هذه هزيلة، لغة الشعب، ومن هنا اسمها دوتش Deutsch. لكنّ الفكر الألماني ابتداء من لسِّنغ وخلال فترة قصيرة استطاع أن يجعل تلك اللغة تَفْرض احترامها، ومن ثمة سيطر هو، وقاد الفكر الأوروبي إلى حدٍّ غير طفيف. هذه اللغة تعتمد اليوم كلمةً مؤلفة من أكثر من عشرين حرفاً، أو مركبةً من أكثر من أربع كلمات. يقول الألماني اليوم، مثلاً، للدلالة على ما نسميه بالشعور بالدونية Minderwertigkeitsgefuhl أو يقول الألماني Schreibtischpsychologie ليعني بهذه الكلمة، العديدة الحروف والمكوَّنةِ من كلماتٍ عدةٍ ملصَقة، علم النفس الذي يُكتب على طاولة، أي بعيداً عن الميدان.

التوضيح اللغوي والفكري، التضبيطُ في البنية الفكرية والملفوظة، ضروراتٌ للحاق بالفكر العالمي الخلاق، وللقضاء على الشعور بالنقص ـ أو بالعظمة ـ اللغوي؛ وأسبابٌ أخرى، هي كلها تفرض اللجوء لذلك اللون من المصطلحات أمثال: علمجنسي، وعِلْمْجنْس، وتحليلْنَفْسي، وفوقواعية. . .

أفكار وآراء الزعبي تَفْرض الاحترام. وهو، بأخذه على الكتاب تقديم «كلمات اصطلاحية كأنها نهائية»، يُصعد إلى سطح الوعي خوفاً مكبوتاً على اللغة العربية. كأنه يود حَضْنها حتى لا تقع، أو ضَمَّها إليه بشفقة واحتراز لهشاشتها. والحقيقة، إنّ العاطفة التي نكنها للغة، متكافئة القيم أو ثنائية القيمة: نحن نحبها ولا نحبها؛ نخاف أن نقتلها لفرط محبتنا لها، كالأم تشعر برغبةٍ في قتل طفلها وهي تحضنه. كلنا كذلك؛ لكنْ، وأنا أبحث عن الفكر العربي الآخذ في التكوّن عبر الانبناءات اللغوية المواكبة، أرى أنّ تلك اللغة ما دامت غير مشكّلة أو ما دام فيها الطالب ـ لسبب أو لآخر ـ يجهل القواعد النحوية، فإنها قد تُعلِّم الخيانة. بكلمةٍ أخرى، إنها تُشجّع

الالتواء، والخبث الأخلاقي. النفاق في الفكر العربي له جذور لغوية؛ إنّ النفاق الفكري متوازٍ مع النفاق اللغوي، قراءةً وكتابة، قولاً وتخيّلاً، تفهيماً وفهماً أو إرسالاً وتَلقّناً. . .

3 ـ منطق يقبل الالتواء والهرب:

كأنّ الصياغات العربية ـ قراءةً ولفظاً ـ تُسهّل، أو تُقدّم الاستعداد، لنشوء منطقٍ مخصوص. إنّ الهرب من الصعوبة عند الكتابة ولا سيما عند القراءة ممارسةٌ لخبث قِطَطي، وعملٌ غير أخلاقي. يَكْذب على نفسه أو على المستمع، يَخْدع؛ تلك هي حال القارىء أو المتكلم إذا كان غير متمكن من لغته العربية. وإذا استقرأنا واقع بعض الطلاب الجامعيين من حيث تلك المقدرة، لوجب القول بوجود ترجرجٍ في الفكر أيضاً، وفي المنطق. لنقرأْ الجملة الآتية، أو لنتخيّل من يقرأها: «التفسير هو أن تَبْحث عن السبب، وأنّ هذا قد يكون جملة عوامل متزاملة».

أنا أقول إنّ قراءتها ليست سيروة عفوية، بل تتطلب جهداً. وتَفْرض ـ بالوضع الحاضر على الطالب الذي نعرفه في جامعاتنا ـ التردّدَ عند الوصول إلى كلمة «تبحث»، هل هي منصوبة أو يجب أن تُسَكّن. وعند الوصول إلى لفظة «جملة» يتساءل هل هي مرفوعة، أم منصوبة؛ الأمر عينه فيما يخص «عوامل». . . التردد يُسهّل الالتواء، والمرورَ فوق الواقع، والخبثَ والكذب على المستمع حتى يُحفَظ ماءُ الوجه أو الشكليات. وهذا هو المنطق الذي يمر فوق الواقع، وينفصل عنه بدل تحدِّيه وبنائه. وجودُ الصعوبات المذكورة في الجملة الواردة أعلاه تَخْلق التوتر النفسي؛ وبالسعي لخفض ذلك التوتر لا نرى إلاّ الحلول الانهزامية: نخطىء في القراءة، أو نُسَكّن آخر الكلمة حتى لا نَظْهر عاجزين: أي أننا نكذب، نلتوي، نمارس فِعلَ الهربِ لا المجابهة (را: اللغة والشعور بالخصاء الفكري والتعبيري).

4 ـ الفكر الذي يتحدى:

التوتر النفسي، الذي تخلقه الصعوباتُ في القراءة أو الكتابة السليمة، يجب أن يلقى الحل الإيجابي. الحلول الإيجابية لا تؤدي إلى الأمراض؛ حلولنا الإيجابية لم يخلقوها بعد. اللغة العربية عندما تَتَحدى تَتَمزق؛ إذْ كل مجابهة تُشَرِّح الأنا الراكدة،

وتُقطِّع الصياغات التقليدية. الانبناء الجديد، إعادة التنظيم والتركيب، يجري مع الإجراءات التفسيخية للسيرورات البنيوية المائتة. الثقافة الأدبية هي أخذٌ أدبي للواقع، والآدابية العربية تمجيدٌ وإغناءٌ للعالم أكثر من ركله وإيجاعه. الفكر العربي لم يتفجّر بعد؛ طاقاته الكامنة ستنبعث بانفجار مواكبٍ ومزامن أيضاً للنمطية الفكرية الجامدة في القوالب المُعدَّة سلفاً في جداول منطقية مسمِّرة إلى الوراء.

5 ـ قَطّعوها... الصَّقْلُ الذاتي للفكر واللغة.

إعادةُ ضبطِ البنية اللغوية أو تثقيفها:

يقول ناقدنا الزعبي إنّ «مذاهب علم النفس» يشبه الرد على المترددين والمتشككين في صوابية تعريب البرامج في الجامعة. الحقيقة أنّ اللغة العربية هضمتْ منتوجات ذاك العلم؛ وأمدها بدم جديد نَمّى اندفاعيتها وغناها. إنها تتطلب منا المزيد. اللغة هي، هنا، الفكر. كما تكون هي يكون هو. والانبنائية العربية اليوم تنمو وتترعرع مع فكر جديد، ومنطقٍ جديد. كما تكونون تكون لغتكم: أعطوها تعطيكم. لكن يجب أولاً مجابتها لا التغني بها، إيلامها لا الرندحة، القساوةُ لا الهدهدة لها. دوسوا اللغة قبل أن نعبدها. فلنشعر أننا أحرار. في بعض الأديان يعبدون الإله بعد أن يرفضوه، أو كما تزداد محبتك لأمّك بعد ثورةٍ منك عليها.

الفكر العربي الخلاق ينشأ مع رفض الجوفائية واللفظانية. يلاحَظ ذلك باستقراء الكتابات اليوم، صحافيةً أو من صعيد مختلف: نوع من التركيب اللغوي المتقبّل للفاصلة والنقطة، والجملة ـ الجُمل، والانعطافات التعبيرية. يواكب ذلك، في البنى التحتية وفي المسار، فكر عربي لا تراه في كتابات الأقدمين الإنشائية. لكأنّ ذلك الفكر لمّا يزل خُطاطياً؛ كأنّه تباشير تسعى لأن تتمركز. التعليم الإنتاجيّ والتعلّم الحضاري والشبع، وعوامل أخرى، ستكون الأسس لذلك الفكر ـ واللغة الموازية ـ الذي لا يزال رُسَيْمات. لكنّ هذه تُعبّر، كما هي رسوم الأطفال والمجانين، عن الطاقات والكوامن المستقبلية، والمكبوتات بوجهٍ خاص.

6 ـ الطباعة الحزينة. النقص والسوء أو الهزالُ وقلّة الصرامة في المَدَنيات:

يقول المُحاكِم الزعبي إنّه لاحظ أكثر من مئة غلطة مطبعية في كتاب «تاريخ

علم النفس». صحيح! الأصحّ أنّ الملاحظات تفوق المئتَيْن. لكنّ الناقد يَتَبدّى كأنه يلقي المسؤولية عليّ. إنّ الناشر ـ وهو عزيز، وعزيز عليه أكثر المال ـ قدّم اتفاقاً بتعويضات ثلاثمئة ليرة (؟) تُدْفع بشكل كُتبٍ من منشوراته أو من نُسَخ الكتاب المُترجَم. ثم شعر بالغبن، مع أنَّ نص الاتفاق بقي معه أو حدّث عنه بسرعة؛ ثم رأى أنّ الحنكة هي عدم دفع شيء. ولذا لم أعرف الكتاب إلاّ وقد طُبع: لا فاصلة، ولا نقطة فاصلة؛ ووضعُ القوسَيْن بدا اعتباطياً، والمزدوجَيْن مزاجياً، ومُصَلّح التجارب جاء من غير حقلٍ مؤات.

إنَّ كتاب «تاريخ علم النفس» لمؤلفه روكلن خير كتاب بالفرنسية والإنكليزية، وطبعاً بالعربية. وللأسف، أو هكذا حصل، طلب المؤلفُ الفرنسي نسخةً عربية فاعتذرنا، وكرر الطلب. ولعل الناشر، غير الكريم نَفْساً وجَيْباً، طلب ثمن النسخة[1].

هذه الهموم، ربما فيها من التجني؛ لكنّ نصيبها من الحقيقة أكثر. إنها توحي بعظات؛ تَدلّ؛ ولعلّها تدعو لوضع نصوصٍ تحمي من التجاوزات. ثم إنها رد على نقد الدكتور الزعبي، وغَسْلُ يَدَيْن أمام فرنسي يمدح علماء النفس العرب، ويعترف بمساهماتهم العالمية، ويخدم بعض اللبنانيين في السوربون، وفي المعهد العالي للتوجيه المِهْني الذي يتولاه.

7 ـ خلاصة ونظرة آفاقية:

ذات يوم اقترحتُ تعليم المنطق وفلسفة العلم في أقسامٍ غير قسم الفلسفة. لم يرضوا. قلتُ لهم: حتى في قسم التاريخ والصحافة والأدب، الأدب خاصة، علِّموا المنطق الحديث (الرمزي) والطرائقيات العلمية، وافتحوا الأبواب أمام الفكر الرياضي والمعرفياء والنقد اللئيم الصارم للأدب. الطالب لا يزال يكتب في الامتحان: واطسن ـ مؤسسة السلوكانية ـ «ذو عقل ثاقب، وفكر حاد، وخيال خصب، وانتباه شديد. . »، ودون اعتماد فاصلة؛ فلا اهتمام بالنقطة، ولا اهتمام بفقرات. . .

---

(1) ظهر في ملحق جريدة النهار، بتاريخ 17 كانون الأول، 1973. ثم تبعه قسمان آخران.

ويكتب آخر: «الحدس كلمةٌ جميلة ذات معان لا تُعدّ ولا تحصى وجديرة بكل علم وتحليل. هي أبو علم النفس وجوهره...». ومواضيع الفصل الأول، في السنة الجامعية الأولى، معبِّرة أكثر وتنادي بقوة أنْ دَرِّسوا فلسفة اللغة، وفلسفة العِلم الحديث، ومناهج العلوم المضبوطة، وتاريخ العلم، في الكليات «النظرية»، والإنسانية أو الاجتماعية؛ بل وفي كلِّ كُلّية داخل الجامعة.

يَغْرقون في اللفظة، يَدوخون في أراجيحها. لا نكتب بحرية؛ لكأنّنا نُقَدس الكلمة المكتوبة، والجملةَ الأنيقة. الفكر العربي عشقَ الصياغات المسبوكة. جسَّد الفكرةَ الموروثة في ألفاظ معدودة: في كتب الآيين والآدابية، في المواعظ وكتب المرايا للحكام، وفي قطاعات أخرى...

ومع تقديري لكل نقد، فإني لا أرى موجباً لانتظار شيوع المصطلح وحكْمِ التداول على صلاحه. فلتكُنْ اللغةُ العربية هي السّفّاح والضحية، الجلادُ والفريسة. علم النفس هضمته العربية؛ بقي على الفكرِ العربي الانتفاع من تلك الخبرة. فالقضية أصعب من مصطلح، إنها قضية فكرٍ متردِّد، ومجتمعٍ منجرح، ونحناويةٍ ملتبسةٍ متوتِّرة... (را: جدلية مشكلات اللغة مع مشكلاتِ الفكر، را: زيعور، النّفاق المرتبط باللغة، في ملحق النهار 146/ ك2/ 1973).

VI

الحوار بين الأديان؛ ولا سيما بين المذاهب الإسلامية والفرق المسقِطة للتكاليف، أبرز نشاط إنماز به العقل في سعيه لتحقيق الشورانية، وحق الاختلاف، والتضافر داخل البنية التاريخية الساعية بتناقح للتفاعل مع ثورات العلم، ومع العقل الكوني، والمصير المشترك التفاهمي التعاطفي للإنسان والإنسانية وهذه المسكونة (را: زيعور، حوار المذاهب الإسلامية...، السفير، 17 أيار 2002؛ 21 كانون الثاني 2003؛ 25 شباط 2005؛ 17 حزيران 2005)[1].

---

(1) نأسف إذ نؤجل هذا الفصل رغبة بإظهاره موسعاً في كتاب مستقل؛ فعسى ولعلّ؟

أُشمولةٌ ومَنْخول

الفلسفةُ والفِكرُ الأيديولوجي والمَدَني والمنَاقِبيةُ داخل القولِ الصِّراطيّ

أسئلةٌ واستجابات أو طروحاتٌ ومشاريع حيال الأَيْس والمعرفة والمعنى



1 ـ إعادةُ الإدراك والتَّعضية أو الضبطِ والتحكّمِ حيال الذات في حقلها وأُفُقها وفرعياتها وأمام مسؤولياتها وحريتها.

إعادةُ التسميةِ والبَنْيَنَةِ للحقيقة والسعادة واللقمة:

جاهَدَ الصراطِيون من أجل تعميق أفكار «النهضة» التي سطعت بالغةً الدرجة الأوضح مع الأفغاني/عبده[1]. فقد انتقد المفكّرون العربُ في القرن العشرين، منذ الرُّبع الثاني منه (أي الفترة التي بدأنا منها في هذا الكتاب) وحتى ما قُبَيْل رُبعه الأخير، البطء والتطبيقَ الناقص والإخفاقات التي أعاقت نجاح وفعاليةَ الفكر النهضوي في تطوير المجتمع، والشخصية، والفعلِ السياسي، والإنتاج، والتقدّمِ الحضاري، وتَعمُّقِ العقلانية وتوسُّعها في السلوك والتفكير والفعل[2].

وضع الفلاسفةُ والمفكّرون، في نطاق العقل الوطني العربي، مشاريع حضارية، وانتقدوا الممارَسَ والخُططَ ومعوِّقاتِ التكيّف المتشعِّب المتوازنِ والمعمَّم الضِّرامِي.

وصقلوا، أو انتقدوا وأعادوا الصياغة، في مجال التأويل والتفسير للإنسان والحقل والحرية؛ أو لإيمانياتِ (السببية، فهم النبوة، وقراءة الوحي وتدبُّرِ التديُّن...) وماورائياتِ، للوجود والماهيات، للقيم والفوزَين (السعادة والخير) والمعنى.

---

(1) قا: الفكر والفلسفة أو الحداثة والأنوار عند الشخصيات العثمانيةِ إبان القرنَيْن الثامن عشر والتاسع عشر؛ أيضاً، عند: الإيرانيين، المسلمين في الهند، المسلمين الأوروبيين وفي البلاد التي تَسَفْيَتَت حِقبة من الزمان.

(2) أطلقنا على «عصر النهضة» أسماء أخرى منها: التنويرانية العربية الأولى، الحداثانية العربية الأولى، الحركة الاجتهادية الحضارية أو الموسَّعة المعمَّمة، الاجتهادية الحضارية، الاجتهادانية.

2 ـ الاسئلةُ الحضارية والرّدودُ في الموقف حيال الغرب (الأب أو المعلّم المكروه):

بذل العقل العربي، إبان الفترة المذكورة المحدَّدة، كثيراً من الوقت والمساحة في عمليات «**غسل الدماغ**» أو محو أفكارٍ كانت مُزعِجة، وسيئة التكييف، ومكتسبَاتٍ معوِّقة للتعلّم الحضاري السّليم والمُعِدِّ لدفع المتعلِّم إلى الفكر الإبداعي، والانتاج المستقِل والنابع من الذات عينها. وهكذا تَتَفسّر، هنا، الاهتماماتُ بدحض **المركزانية الأوروبية** وما حولها من مزاعم وأساطير عن تفوّق عِرق أو قارة، لغةٍ أو دينٍ أو أمّة. ذاك ما تَرافَق مع دحضٍ، لا يخلو من حميّةٍ وحماسٍ مفرِطٍ، لأسطورة **المعجزة اليونانية**؛ وبالتالي لتوظيف تلك الأسطورة من أجل تقريظ الغرب واعتباره الوريث الخطّي والحتمي والآلي والوحيد للعقل اليوناني والديمقراطية اليونانية المؤسطَرة المقَدْسَنة أو المُلَهْوَتة.

ودافَعَ العقلُ العربي، بنجاحٍ ومردودية، في وجه **التوسّع الاستعماري الراهنِ الحربائي**، والفكر الامبراطوري، والسياسات والاقتصادات الأيديولوجية الملتوية للفرنسي والبريطاني ومن بَعدُ للأميركي أو للعولمة المستَبِدّة وغير المقنِعة، الأحادية وغير الديمقراطية، الإلتهامية الإفتراسية والمتعجرفة... وكما رفض العقل العربي **المتوسّطية** أو الطرح غير الديمقراطي لرهاناتها وأسئلتها واستراتيجيتها، فإنه قد انتقد أيضاً **الفرنكفونية، والاستشراق، والتبشير بالحضارة وللحضارة القوية أو الراغبة** بالبقاء والاستمرار مهيمِنةً مستغِلّة، وغير راغبةٍ بالقيم الأفقية بين الدول أو الثقافات، الأمم أو اللغاتِ أو القارّات.

بَيْد أنّ الخطاب العربي، في بُعْدَيْه الإسلامي والكونيّ، ليس معادياً للغرب. ليس هذا الأخيرُ عَدوّاً؛ ولا هو بطبيعته أو بنيته مفترس، التهامي، قتّال، عنيف، سفّاح أو سَفّاك دم، ورافسٌ لكل قيمةٍ أو أمةٍ أو منطقة. لا جدوى من أن تكون فظةً أو فجة العلائقيةُ بين العربي أو المسلم أو العالمثالثي والإنكليزي أو الفرنسي أو الأميركي. لا قيمة ولا مردودية للخطاب المسفِّل، ولا سداداً أو منعة أو نجاحات في الخطاب التقريظي للغرب (أو للذات، أيضاً). لقد تَعَلمنا منهم، ولا نزال؛ ونحترم الإنسان والحرية والديمقراطية عندهم. لكنّ هذا الجانب الإيجابي من اللوحة عنهم

أو من «العِملة» ليس كل الجوانب: فلا هو أحادي؛ وهو أيضاً ليس مُلغياً أو مُقصياً لأبعاد ومواقفَ متنوِّعة وملتبسة للظاهرة عينها، لتلك العلائقية، لما هو يكون ولِما هو يجب أن يكون.

3 ـ البُعد الكوني والمعنى المحلّي. النظر الفلسفي المجرَّد والنافع أو العملي:

يَغْتني ويُغْني القولُ الفلسفي الراهنُ بقراءته للتجربة العربية الإسلامية (التجربة الأرومية، التأسيسية) في الفلسفة والفكر، في الكُلّيات أو في المَحْضِيّات، في العقل والإيمان، في اللوغوس والمتخيَّل، في البرهانيات والعِرفانيات، في الحدس والتحليل، في التفسير والفهم والتأويل.

تحتلّ الفلسفة مكانةً كبرى ضمن هرم الحاجات الحضارية؛ وتظهَر أيضاً بارزة سامية ضمن الدوافع الأساسية المحرِّكة للفرد والنَّحنُ، وللوطن والمستقبل. ذاك أنّها تشكّل أحدَ الانتماءات الحضارية المُهمة الهامّة التي تَبْحث عن الاكتمال والتكامل باستدامةٍ وتناضحٍ وضرامية. من حيث أنّ الفلسفة مخصوصةٌ موصوفةٌ بتلك السِّمات أو الأدوار و«الخِصال»، فهي لا تكون مستحقةً لاسمها و«جلالها» إنْ لم تكن منصبَّة أو مكرَّسةً لصقل أَبْعاد الإنسان المتداخلة: المكانيّ والزماني، الخُلُقي والقيمي، العقلي والايماني، الميتافيزيقي والمعرفيائي، اللغوي والفكري، الحاضِري والتاريخي والمستقبلي...

والفلسفة، في الدور الذي تَتَميّز به، بل وفي الطبيعة أو الخاصية المميِّزة للفلسفة، انصبابٌ وتكرُّسٌ أو بلورةٌ وتأجيجٌ عقلاني في التنظير الشمولاني المسكوني والعقلاني، في الكينوني والمعنى والإنسانوي. في عبارة أخرى، إنّ النظريات العربية في ميدان الفلسفة السياسية وفي الميدان الأخلاقي، الميتافيزيقي والتطبيقي والمعرفيائي، قد ركَّزت كلُّها وتَمَركزت حول البُعد المسكوني (الكوني، الأكواني، العالميني) في الإنسان... وهكذا كان القول الفلسفي، في ذلك الشأن، قولاً يَخصّ الإنسان في مجاله الوطني وداره العالمية، وفي حقوقه أو حرياته ومعناه وحقائقه.

كما كان، بَعْدُ أيضاً، قولاً هو سؤال عن وجود ذلك الكائن، وعن كينونته وعقله، عن رهاناته ومصيره، عن حقله في هذه الطبيعة وعن أُفقه، عن مساره ومستقبله. . . من هنا، بَعدَ ذلك، أو نتيجة لذلك أو كمفسِّر لذلك، تميّزت الفلسفةُ عن الثقافة وعن الفكر، عن علم النفس وعلم المجتمع أو أيِّ علم من الإنسانيات أو الإجتماعيات، بل وعن أيِّ علم من علوم الطبيعة. وبَرَزت الفلسَفة، بناءً على ذلك المقتضى، حاجةً عقلية، وفعلاً حضارياً، وقولاً كونياً مختلفاً عن التنمية، والتربية، وعلم التعلّم الحضاري الاستيعابي التجاوزي؛ بل وعن «الإصلاح» والشوراني، عن العلمي والتكنولوجي ومواكباتهما الفكرية والمعنوية. في عبارة أَخْصر، لا تُعتبَر الفلسفة، في وجهها النظري المحض، خطةً للاستنفاع والاستغلال؛ فالفلسفة نظرٌ مجرَّد، مَحْض؛ غير نفعي، غير مختص على نحوٍ مباشر أو فوري بالتطبيقي. هذا، مع الوعي الواضح بأنّ للفلسفة جانباً آخر هو العقل التطبيقي الكوني أو الفلسفة العملية (را: تغاذي وتواضح العقلَيْن النظري والعملي؛ بل والجمالي، أيضاً).

4 ـ عقل النقد والهتك كما الحوارِ واللاءانية:

لا يُهمَل أنّ الفلسفة، وهي قولٌ في «علم الكليات»، في الماهيات أو المجرَّدات، تَهتمّ أيضاً بالقول النقدي، أي بالخطاب الذي يحرِّض العقل ويَهْتك أو يُحاكِم ويَبْني اللاءانية واللّيسانية (العَدَمانية، الصِّفْرانية). فالقول الفلسفي، وإنْ هو طَرْحيّ يَعْرض بتعجرف و«إيجابية»، هو أيضاً قول يَفْضح ويَهْدم، يُلغي ويَسْلب، ينفي ويَرْفض. . . كما أنّه قولٌ كونيُّ البُعد، ومن طبيعة نظرية محضة لكنها قابلة أيضاً لأن تَحْرث في العملي والتطبيقي والممارَس؛ فكذلك هو قولٌ طَرْحِيّ بقدر ما هو قولٌ سلبيُّ النزعة ونقداني، معترِضٌ ويولي أهميةً كبرى إلى الغياب وما ليس هو، وما هو سلبي ومختلف، وما هو غيرُ منقالٍ أو غير مفكَّر فيه، وغير مفصوح، أو غير معبَّر، أو ناقص، أو سيءٍ ومتصدِّع. . .[1].

---

(1) كَمَثل، را: نقدنا للسؤال الفلسفي «الغربي»، والعربي الإسلامي ثم العربي المعاصر، وللسؤال الهندي. . . أيضاً: نقد المجتمع الصناعي جداً، والمجتمعاتِ الأخرى أي «المختلفة»، في: ميادين المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة.

5 ـ نقد المقولات الفلسفيةِ كما الموضوعات الفكرية.

الأسئلة والأفهومات. الأجهزةُ والمشكلات:

مَرّ، أعلاه، أنّ المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر، ألحفَت على إبرازٍ نقدي لمفاهيم كبرى مكوِّنة ومُحرِّكة في عالم الفلسفة عبر تاريخها وتغيّرِ أماكنها ومواقعها وأنماطها. . . لم تقدّم النظرياتُ العربية الراهنة حلولاً قَطْعية، ولا أجوبةً نهائية حاسمة، على أسئلة الفلسفة أو على مبادئها وكُلّياتها، وعلى قطاعاتها أو «فِرَقها»، أبعادِها وإشكالياتها، انحيازاتها وتفضيلاتها؛ وعلى ما تقصيه أو تُهمِّشه، تَطرده أو تُلغِيه أو تتناقَض معه. مَرَّت كثرة من الأُفْهومات، كما المعضلات، التي انتقدتها وحاورتْها مدرستُنا الراهنة؛ نستذكر، على سبيل الخلاصة والاسترجاع أو التوقّف تغيّوءاً لنقدٍ أعمق، بعضَها:

أ/ العقل: لقد رفضنا القول بعقلٍ يوناني متميّز؛ وبعقلٍ أوروبي، أو إسلامي، أو عربي، يَفْضُل غيره، أو يكون متفوّقاً، أو متخّلفاً، منطقياً خلاقاً أو غير منطقي وشبه متلقِّن متلَقٍّ. . . وهنا أيضاً تَبَلور القول بانجراح «خرافة» القول بقطيعة، وبتمايز بتارٍ أو انفصال، بين العقل الكوني أو العقل الأوروبي (أو المنطق أو السببية، أو التفكير، أو التفسير والتحليل) والعقل عند القبائل البَرّيّة. . .

وسَقَط القولُ بفصلٍ وهوَّةٍ، أو قطيعة ووادٍ، بين العقل عند ابن الجبل والعقل عند إنسان الساحل أو المدينة، عند ابن طائفةٍ أو دينٍ أو لغةٍ ما.

ب/ أسقطتْ مدرستُنا وتجاوزت، مع الاغتناء خِبرةً أو عِبرةً، التفسيرَ أو التحليلَ بعلّةٍ واحدةٍ أحادية، أي بعاملٍ حاسمٍ قطعيً كافٍ ومانعٍ. هنا التقطتْ مدرستنا الفلسفية عقبةً معرفيةً، أو طريقةً ضمنية غير مفصوحة، في محاولاتنا الكثيرة لإقامة نظرية فلسفية؛ وفي تفسيرنا للوعي والتاريخ والحرية، الإنسانِ والعقلِ والحياة، الشخصيةِ والمجتمع والفكر. . . كما انتقدنا عدة أشكال لذلك النسق من التفكير، ومن تشييد المعرفة أو من أجهزة إنتاجِ الفكر، ومن أدوات العقل المفكر؛ من نحو: التفسير بالأرض (المكان، الموقع، الجغرافيا) أو **بالحتمية الجغرافية** في

تكوين الحضارة ونشوء الفروقات بين الأمم أو الأديانِ أو النظريات أو العقول. . .[1].

ت/ وتعلَّمنا، كثيراً وعميقاً، من أخطاء ذلك القول بالتفسير الحتمي تبعاً لعاملٍ واحدٍ هو: اللغةُ أو الدينُ حيناً؛ والعرِقُ [= الرَّسُ] أو اللون، كما القارّة أو الدين، حيناً آخر. . .[2].

ث/ في ميدان السببية، ننتقِد نظرياتٍ مِن مثل: نظرية الغزالي، السببية عند ابن سينا وابن رشد، السببية في الفكر الصوفي، وعند الطفل و«البدائي» والمريض العقلي، وفي الحُلميات والأسطوريّ والسِّحريّ، بل وفي فلسفة ما بعد الحداثة (را: اللاسببية، اللاحتميّة، اللاعقل، اللاقانون، اللاتوقّع، اللاعِلم. . .) وفي الصّدفوية والتّشَظّي [=التكُسر] والخواء.

ج/ أُسقِطت مقولة التطابق بين اللغة والفكر؛ ومن جهةٍ أخرى، بين الأعيان وما في الأذهان، بين الأشياء والفكر. في المقولة الأولى، لا حقيقة، أو لا معرفةً دقيقةً، في منطق المطابقة ومنطق المماهاة بين اللفظة والوعي. وإنزاحت المقولة الثانية إلى منطقٍ ينفي ويتخطى التطابق بين الكلمة والشيء، بين «الذاتي والموضوعي»[3]، بين الواقعي والعقلي، بين الإرسال والتلقي أو الإبلاغ والتبلّغ. . .

6 ـ الفكر أوسع وأعَمّ. مفتوح وغير منحازٍ أو غير حَصْراني.

الفلسفة نظرٌ في الحق وبحثٌ عن الحقيقةِ المجرَّدة ونظرٌ في العمل والخير والفن:

الفكر أوسع من الفلسفة، والفلسفة فكر؛ إنّها تكون فكراً نظرياً «محضاً»،

---

(1) را: الطرائق الثّاوية الهاجعة، ضمن الفكر الأوروبي، في إنتاج النظرية وفي التفكير كما في التفسير أو التحليل والحاسِمية.

(2) را: النقد الفلسفي لِـ: الحَتمية اللغوية، الرَّسّانِية [=العِرقانِية، العُنصرانية]، النازية، الصهيونية؛ الدين كمفسِّرٍ لكل شيء (الحتمية الدينية، الأيديولوجية)، التفسير بالمناخ أو بالقارّة أو بالأيديولوجيا، بالاقتصاد أو السلاح أو البطل، بالمادة أو الروح أو الإيمان، بالأخلاق أو المجتمع أو الفكر، بالحرية أو التاريخ أو الحيلة، بالصراع أو القوة أو اللغة. . .

(3) عن نقد الخطاب الفلسفي الغربي، والخطاب اليوناني العربِسْلامي المسيحي الوسيطي، والفلسفةِ في الهند، را: ميادين المدرسة العربية. . .؛ أيضاً: قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية، إلخ.

مجرَّداً، تفكيرياً، وتفَكُّراً، تأمّلاً وتحديقاً بواسطة العقل في العقل بمجاله وأدواته، قواهُ وتضاريسه، انغراساته وخصوصياته، أبعادهُ وقيعانِه أو إمكاناته وشروطِه. . . وقد تكون الفلسفة، عدا عن كونها نظراً أَشْمليا أو الأوسع والأعَمّ في العقل بمفرده وشروطه وأعماقه، نظراً في العمل والتطبيق أو في المعيوش والممارسة، وبحثاً عن الخير وتحديقاً محلِّلاً مقارِناً في القِيم والفن والجمال. . .

ليس الفكر فلسفة، بمعناها اليوناني العربسلامي اللاتيني، فقط. فبذاك المعنى، الفلسفةُ تكون جزئيةً محصورة، ضيّقة الأفقِ والمجال والمضمون والإدراك. وبهذا المعنى عينه، الفلسفةُ تكون، بَعدُ أيضاً، نرجسيةً ونُفاجية، منحازةً إلى أمم أو إلى قارةٍ وتاريخ؛ كما تكون عقيمةً تَطرح أسئلةً تتكرّر بلا أجوبةٍ منفتحة على التراثات أو الأمم الأخرى، على الأفكار والنظرانية عند الآخرين المختلفين تاريخاً ومكاناً وتصوراتٍ للوجود والحياة، للعقل والسلوك، للتواصل والثقافة، للقيمة والمصير. . .

إنّ الإلحاح الأوروبي، وعند الأكثرية من العاملين العرب في النظرانيةِ العملية والمحضةِ المنزَّهة، على أنّ الفلسفة عملٌ عقلي، بالعقل وفي العقل ومن أجل العقل، قد يتحوّل إلى إلحاحٍ على أنّ الأمم الأخرى، كالصين والهند وحتى الأمم المستوعَبة (الحضارة البابلية، الفرعونيات، الفينيقية. . .)، ليست من حظيرة الأمم «الراقية»(!) أي الأمم التي استطاعت أن تُفْرد بحثاً في العقل بواسطة العقل. ففي الواقع، تَنفر الأمم الأخرى من هذا الخطاب؛ ويؤَخَذ بمثابة خطابٍ استفزازي، استعلائي، بارانويائي، إقصائي، نُفاجي، استنفاخي، مدلَّل؛ ولا يُغذّي قِيمَ علائقيةٍ عادلة، أو تحترم الإنسان والإلهيَّ فيه.

7 ـ العقل نظرانية «محضة» وحِكمة عملية ومبحثٌ في الفنّ والخير.

العقل عقلٌ أول وعقلٌ ثانٍ وعقلٌ ثالث. الفلسفة ثلاث: أولى وثانيةٌ وثالثة:

لا دقة كثيرةً في «نَرجسة» العقل، أو كَمْلنته وأمثلَته، أَسْطرِته وبَطْلنَته. . . ولم تتكوّن بعدُ دقةٌ مطلَقة أو نهائية، في فصله المطلَق البتّار، عن العاطفة والشعور، وعن المتخيَّل واللاواعي والرمزي، عن اللامفصوح، وعن الواقع والعملي والنفعي والمصلحي، وعن المحاكمة والنقد، والاعتقاد واللغة. فلا عقل بدون لغة، ولا عقل

يلغي اللاواعي والكلام والشروط والحقل والتاريخ. ليس العقل نظراً في العقل؛ ثم لا شيء غير ذلك. وظيفة العقل، أو مجاله، ليس فقط النظر المحضّ، المنزَّه، المجرَّد. فلا خشية على العقل من أن يكون ذا وظائف أخرى. نَقبل بالفلسفة الأولى، بالميتافيزيقا، بالنظرانية المحضة، بالنظر غير الاستنفاعي في العقل وبالعقل وحده؛ لكننا لا نَرفض الفلسفة الثانية، الفلسفة العملية، الحكمة العمليةَ (بتسمياتها العديدة، الأخرى)...؛ ثم إننا لا نَرفض العقل الجماليَّ، ولا الخيرانية (النظر في الخير)، والفلسفة الجمَالية، والعقلَ المخصَّصَ المكرَّس في ميدان الفنون... العقل هو الإنسان؛ والإنسان أغنى وأعقد من أن يرفض اعتبار الميتافيزيقا، أو الفلسفة، كما العقل بل كما الإنسان، ظاهرةٌ أو فاعليةٌ نسبية؛ وهي، أيضاً، تاريخية، ومنتوجُ سياقٍ مجتمعي حضاري يَتَطَوَّر ويتأنسَن أكثر فأكثر، بلا مَكْثية وإرواء.

8 ـ استرجاعُ نظرٍ وتلخيصُه. توليفة:

وهكذا يغدو القولُ الفلسفي، منتقِداً نفسه على ضوء ديناميات ومناهج الإناسة، **غير قابل لأن يُعاد إلى التنمويات أو التربويات**، الثقافة أو الفكر، الدينِ أو العِلم، عِلم النفس أو عِلم اللسان، علم التاريخ أو علم الأديان المقارن، عِلم السياسة أو عِلم الحضارة.

كما هو غير قابلٍ، بَعْدُ أيضاً، للاختزال: فهو لا يُقلَّص إلى **نظريات الإصلاح**؛ أو إلى نظرٍ نقدي في التراث، أو في التأويل... فليس القولُ الفلسفي إحياءً أو بَعْثاً أو تلخيصاً لفكر القدماء ونظرياتهم، هنا وهناك، وأسئلتِهم وعواملِ تَخدّرهم أو نجاحهم في مجال العِلم والفلسفة والحضارة.

منهجُ المدرسة العربية الراهنة، في الفلسفة، وعلى غرار مجالها المحدَّد وغرضها (موضوعها)، يُعيد قراءةَ الفلسفةِ والفكر والحكمة في التاريخ والأمم وللمستقبل. تُعيد المناهج، في الفكر والفلسفة عند العربي، النظر والتدقيق كما الإدراكَ والتأمّل، التفكّرَ والتدبُّرَ للمناهج والقواعد، أو للأجهزة وعاداتِ التفكير، وللمحاكمة والأشكالِ وطرحِ الأسئلة. ويُعاد التشكُّل والتعضيةُ في المجال والميادين، في الغرض أو المقاصد، في الأفهومات والمصطلحات، في التأرخة للمسار والأسئلة، وللشخصيات والمشكلات.

فِعلاً، نَجَحَ الفكر الفلسفي التنظيميُّ أي حيثُ إنتاجُ النِّماطةِ والمَواقعية، كما الصِّنافةِ وتعيين الحدود والمجالات أو المصطلحات والأُفْهومات. . . هنا حَصَرْنا الإشكاليات والثنائيات، متكافئات الوعي كما القولِ الواحدِ، العقباتِ المعرفائيةَ والرهانات. وعلى ذلك، ففي النظرية الفلسفية العربية الراهنة، نلاحِظ أنّه لا تقسيم شاقولياً للفلسفات، ولا وجود لمعيار واحدٍ أُحادي يقيم التفاضل أو التراتُب أو الهَرَمية فيما بينها. كما يلاحظ من جهةٍ أخرى أننا نُسْقِط الإبعادَ والتماهي أو التفاضل، أو العداءَ والتطابق، بين الفهمِ النفعي والفهم «المنزَّه» للعِلم والفكرِ، للفلسفة والحقيقة، للمعرفة والعقل، للعملي والنظري. . . وأخيراً، إنّنا مع اعتبارنا للتراث بمثابة الأب الحامي المرفوض إذلاله، قد تَنَبَّهْنا تماماً لمخاطر الانحدار إلى انحيازٍ ما إلى نظريةٍ أو مذهبٍ أو رؤيةٍ مسبقة أحادية. هنا يتدفق النقدُ الواضح للأحادي ومحتكِر الحقيقة، للجاهز والمهيمِن وغير النقدي، للدوغمائي والمركزاني، لمنطق التطابق وللخطاب الذي يرفض الاختلافَ والتعدد والشورانية، أو الحرياتِ والقيمَ الأفقيةَ والكينونيةَ والفلسفية.

1 ـ لا ضرورة لتعريف مطلق، نهائي أو قَطْعي، للفلسفة؛ هذا، ولاسيما بعد أن ميّزناها عن: علم الثقافة، تاريخ الأفكار، علم المنازعات الفكرية، علم الحضارة، علم التاريخ، الدين، الألسنية، الأيديولوجيا السياسة؛ وعن العلوم الإنسانية كافة؛ ثم عن الفيزياء وتاريخ العِلم، بل وعن العلوم الطبيعية. لكأنّ تعريفاتها تختلف باختلاف صاحب التعريف؛ ولكَأنّ **التعريفات الاستدلالية** قديرةٌ على الإفهام والاكتناه، على التفسير والفهم.

لقد أكثَرْنا من الكلام عن أنّ الفلسفة أسئلة، أو سؤال كبير لا يَستبعِد الأسئلة الأخرى؛ وذلك لأنّ الفلسفة ذات موضوعٍ أو محتوىً ينطوي على «حقائق» ومواقف، على استدلالاتٍ واستنتاجات، علَى أحكام وإعمالاتٍ للنظر في العقل والفعاليات، وفي العملِ والمعيار. . . وكان الإلحافُ على أنّ الفلسفة هي عِلم البُعد الكونيّ في الوجود والعقلِ والقيمة، في الحياة والمعرفة والخير؛ فهي عِلم الكُلّيات، وعِلمُ الفكرِ أو السؤال المسكوني، وعِلم ما يتعدّى أو ما لا يَنْحصِر في وطنٍ ما، أو لغةٍ، أو قارّة، وفي شأنٍ محلي، أو خصوصيّ، أو قوميّ.

2 ـ وحيثُ أنّ الفلسفة هي، إذَن، **شمولانية**، فهي من ثمّ ليست بنتُ لغةٍ أو وطن؛ حضارةٍ أو لغة. . . يُراد بذلك أنّ الفلسفة «الغربية»، أو الأوروبية، أو الأورواميركية، أو اليونانية، ليست الفلسفةُ التي نقول إنّها ـ وحدها ـ عالمية، وغير مركزيةِ النزعة، وغير محصورة.

والفلسفة، في القول العربي الراهن، تشتمِل على فلسفاتٍ أخرى ومختلفة، غير محدودةٍ بأمةٍ وقارة، غير مستبعدة للفلسفات في الهند وعند أمم أو ثقافاتٍ أخرى. . . والمدرسة العربيةُ الراهنة في الفلسفة ليست كثيرة الأسطرةً أو التسفيل للفلسفة في الغرب؛ أو هي ليست كبيرة الإعجاب بالمثالية الألمانية والتجرُبية (الأمبيريقية، الأمبيرية) الإنكليزية والعقلانية الفرنسية (كذا) أي الموقف الوسَطي بينهما (را: التوزيع القومي الثالوثي للفلسفة في أوروبا)(1)؛ كما هي ليست كبيرة الإعجاب بـ «**الفلسفة**»(؟) في أميركا.

3 ـ هذا التصور للفلسفة، بحسب القول العربي الراهن في عِلم الكليات هذا، يَفْرض أن تكون: حوارية وثَوْرانية، شورانية وجماهيرية. إنّها غير منعزلة عن النظر في معايير الفعل، وفي أخلاقيات ومناقبية العِلم والسياسة، القانونِ الدولي والفكر العالمي، الشأنِ العام، بل ومشكلات البشرية أي: هموم الفقرِ والسلاحِ والظلمِ، التخلّف والبيئة والمسكونة، هدر الطبيعة والفضاء والمعنى.

4 ـ بسبب كلُ تلك التوجُهات، والعاداتِ التفكيرية، يَتعزَّز اعتبار الفلسفة نظراً في إمكان الميتافيزيقا؛ واعتبارُ **الفيلسوف** زارعاً في حقل الكينونة والكائن، في أنْسنَة الوجود والإرادة والمعرفة؛ واعتبارُ **الإنسان** من حيث أبعاده الواقعية الاجتماعية والرمزية والتخيّلية، ومن حيث هو الفاعل والمُريد، المنفعِلُ والضعيف، المعتقِد والمتكلّم، المتسائلُ والنّظراني. . .

5 ـ إنَّ حقَّ «**الاختلاف الفلسفي**» حقٌّ يجب الإقرار به للجميع. إنّه حقّ طبيعي؛ لا يخضع لمؤسَّسة، ولا يصنعه قانون أو دستور، ولا تمنحه أمّةٌ أو قارةٌ أو

(1) قا: القول في وَسَطية الذات العربية، أو العقل، أو الأمّة، أو الروح، أو الدين. لكأنَّ القول بالوَسَطية نمطٌ أرخيّ.

دولة. قلنا، أعلاه، بِحزم وشفافية، حتى قبل أنْ يُصقَل القولُ بوجود المدرسة الفلسفية العربية المتميِّزةَ بشخصيتها المستقلة والضِّرامية. فمن يخالِف حقّ أمة بالاختلاف؟ ومَن يحقّ له أنْ يُنْكِر على أحدٍ الحقَّ بالاختلاف الفلسفي؟ ومَنْ يتوقّف، في هذا الزمان أو غيره، عند موضوعٍ من هذا القبيل؟ والقول الفلسفي حُرّ ومنفتِح، غير أحادي وغير متسلِّط. وهنا، أيضاً، لا يستطيع أحدٌ إرغام أحدٍ على تَبَنّي فلسفة، أو على الخضوع لفلسفة مهيمِنة ومتنرجِسة، مَحْمِيةٍ بالسلاح والمال. لا ينكِر أحدٌ حرية الإرادة؛ وحقوقَ المجتمع والجماعة والفردانية. وهل يستطيع أحدٌ مَنْعَ أحدٍ من اختيار فلسفته؟ لقد تجاوزنا، وهنا أيضاً، كلَّ قولٍ «منبَري»، **تقريريّ، من هذا القبيل. لقد مضى زمانٌ كان نفرٌ مِنا، يُحِبّ قيوده، أو يقدِّم يَدْيه باستسلامٍ ورضى للقاهر أو حاملِ القيود.**

6 ـ الفلسفةُ ذات حضور؛ إنّها، في الفكر العربي، «ذات طَلَّة» أي ذاتُ مهابة. يُنظر إليها، في عين قطاعٍ بارز، نظرةَ إجلال؛ وقد تُعَدّ بمثابة إنجاز. والذين تخصّصوا قد يفتخِرون بأنّها آلت إلى موقعٍ مرموقٍ كان متوقَّعاً لها. ويرى آخرون، أو في نظرةٍ أخرى للفلسفة الراهنة عند العرب، أنّ الفلسفة انبَجَسَتْ، فَجَّت، فاعَتْ، ثارَت، فارَت... فهنا العَسْجَد في منجمه اكتُشف أو انكشَف؛ أي ظَهَر وغَزُر... **لقد جدّد العقل العربي الفلسفةَ**، أعاد تأزيمها، **وأعاد ضبْطَ أسئلتها ومسارها**، وأعاد أشْكَلَتها وبَنْيَنَتها ... ويعطي العقلُ، عند العرب المعاصرين، **معنىً موسَّعاً للفلسفة** اجتاف واستَبدن الفلسفة الهندية، والصينية، والسلافية، والناطقة بالاسبانية... ولا غرو، فمع الاستمرار في إعمال العقل على «علم الكُلّيات»، على الميتافيزيقا في الخطاب اليوناني الإسلامي المسيحي، اهتمّ العقل أيضاً بصقل الاهتمام في شأن طبيعة الفلسفة، وكيانها؛ وفي التحرر من ضغوط الفكر الغربي المتنرجِسِ المحتكِر، الراغِب المهيمِن على مسارها، وعلى إبعاد الفلسفة ـ كما العقل الكوني أو الفكر المسكوني العالميني ـ عن الحَدْس والمتخيَّل، أو عن الخيلة والإيماني، وعن التذوّق والروحاني أو حتى عن الأخلاقي، والمعياري، والجمالي عينه.

الفِهرِس

مقصرات 7

تقديم 9

إبانة 22

الفصل الأول: الصورةُ العامة للعقل الصراطيِّ أو للتيار الأكبريِّ داخل عين الذات 35

الفصل الثاني: التناضحُ والتكامل أو التغاذي والتواضحُ بين طَرَفيّ الذات الملتزِمة 43

الفصل الثالث: التغييرُفي القطاع التقليديِّ للسيرة الذاتية وتحويلُهُ إلى عِلم 67

الفصل الرابع: المعاصَرةُ والحداثةُ في الذات وعواطِفِها تجاه الذاتاتِ الأخرى .. 93

الفصل الخامس: الفعاليةُ والمردوديةُ في حراثة العقل الصراطيِّ لمجال الفكر والدينِ والتاريخ 107

الفصل السادس: التفسير السَّببي وبالعوامل المتزاملة ـ القراءتان التاريخيةُ الاجتماعية والتأويليةُ الفلسفية 135

الفصل السابع: التعلُّم والتعليمُ في الحقل التدريسيِّ والفكري أو في إنتاج المهارةِ وصَقْلِها ونقلها 159

الفصل الثامن: اعتمادُ السيرة الذاتية كطريقةٍ للتأرخة العامةِ ولتطور الفكر التربوي والمؤسَّساتِ المدنية 195

الفصل التاسع: تمايزُ وتَصارعُ الذاتاتِ المكوِّنةِ داخل الكلِّ المتَّحِدِ والضَّمّام 215

الفصل العاشر: من التنافسِ المطوِّر إلى التحاور الجدليِّ التفاعلي بين فرْعياتِ الذاتِ والتيار الصِّراطي في داخل الذات عينِها 229

الفصل الحادي عشر: من القُطب الأيديولوجيّ والدفاعي والغريزي إلى الفلسفي أي إلى الحوار والحرّية والشورانية 255

الفصل الثاني عشر: أمراضٌ وانجراحاتٌ في العقلية والسلوكاتِ الصّراطية المنمَّطة 265

أُشْمولةٌ وَمنْخول: الفلسفةُ والفِكرُ الأيديولوجي والمَدَني والمنَاقِبيةُ داخل القولِ الصِّراطيّ وعقله 287

الفِهرِس 301

أعمال المؤلِّف
مشروع المدرسة العربية الراهنة في الإنسانيات

1 ـ المدرسة العربية الراهنة في علم النفس والصحة النفسية:

1 ـ مذاهبُ علم النفس والفلسفاتُ النفسانية، بيروت، مؤسسة عز الدين، 1993.

2 ـ حقول علم النفس (بالاشتراك مع م. سليم)، بيروت، دار الطليعة، 1986؛ بيروت، دار النهضة العربية، 2004.

3 ـ مناهج علم النفس (مترجَم، بالاشتراك مع ع. مقلّد)، بيروت، المنشورات العربية، طبعات مصوَّرة.

4 ـ علم النفس في ميادينه وطرائقه، بيروت، مؤسَّسة عز الدين، 1993.

5 ـ مدخل إلى التحليل النفسي والصحة العقلية، بيروت، الدار العالمية، 1997.

6 ـ تاريخ علم النفس، ترجمة لآخر طبعة فرنسية (مع قاموس نفساني وتحليلنفسي)، ط1، بيروت، دار النهضة العربية، 2005.

2 ـ المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر، داخل مشروع «الفلسفة في العالَم والتاريخ وللمستقبل»:

مشروع «الفلسفة في العالم والتاريخ وللمستقبَل» ظهر بمعاونة محمد ع. مرحبا ومحمد رضوان حسن. وَرَدَت ضمن ذلك المشروع الكُتُبُ المتعلِّقة بالمدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر؛ وهي:

1 ـ الفلسفة في الهند ـ قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والمعاصِرة. . .، بيروت، مؤسَّسة عزّ الدّين، 1993؛ را: الفلسفة النظرية والعملية في الهند والصين،

بيروت، دار النهضة العربية، 2006.

2 ـ تاريخ الفلسفة والعِلم في أوروبا الوسيطية (مترجَم)، بيروت، مؤسَّسة عزّ الدين، 1993.

3 ـ فلسفة الحضارة ومَعْنَيَة المجتمع والعلائقية. . .، بيروت، مؤسَّسة عزّ الدين، 1994.

4 ـ قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية. . .، بيروت، مؤسَّسة عزّ الدين، 1995.

5 ـ الفلسفة في أوروبا الوسيطية وعصْرَيّ النهضة والإصلاح، بيروت، المكتب العالمي، 1998؛ 2001.

6 ـ البوذية والهندوسية. . .، بيروت، دار البراق، 2004.

7 ـ ميادين المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر. . .، بيروت، دار النهضة العربية، 2005.

8 ـ النظريات في فلسفة الوجود والعقل والخير، بيروت، دار النهضة العربية، 2006.

9 ـ العقل الصراطي في الفلسفة والأيديولوجيا والمَدَنيات ـ دراسة بالخزعة اللبنانية للإنجاز والصراع في الحالة اللبنانية، دار النهضة العربية، 2007.

3 ـ في الفكر العامّ والفلسفة التأويلية العربية الراهنة:

1 ـ التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق، بيروت، دار الأندلس، 1979.

2 ـ كاملُ التفسير الصوفي العِرفاني للقرآن عند الصادق، بيروت، دار البراق، 2002.

3 ـ جعفر الصادق ـ كتاب التقسيم في تعبير الحلم. . .، بيروت، دار البراق، 2004.

4 ـ مُشَجّر مدارس علم الكلام في الإسلام(بالاشتراك مع الأب فريد جبر)، بيروت، دار المسيرة، 1980.

5 ـ تحقيق مخطوطات نُشِرت في مجلاّت لبنانية؛ حول: النفسانيات والتربية، التعاملية واليَنْبَغيّات، الآدابية وعلم الأخلاق، السياسة المنزلية والاقتصاد، تفسير الأحلام والتأويل؛ الفلسفة والنفس والأقوالية وفَنّ الشِّعر عند ابن سينا كممثِّلٍ لأجنحة الفلسفة العربية الإسلامية الموسَّعة.

6 ـ ذكريات الفكر الجامعي العربي، بيروت، المكتب العالمي، 2002.

4 ـ مُوسَّعةُ التحليل النفسي الإناسي الألسُني للذات العربية ـ المدرسة العربية في التحليل النفسي:

1 ـ التحليل النفسي للذات العربية ـ أنماطُها السلوكية والأسطورية، بيروت، دار الطليعة، ط4، 1987.

2 ـ الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ـ القطاع اللاواعي في الذات العربية، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1978؛ دار الأندلس، ط2، 1983.

3 ـ الدراسة النفسية الاجتماعية بالعيِّنة للذات العربية ـ من مونوغرافيا قرية إلى التنمية الوطنية، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1978؛ ط2، دار الأندلس، 1983(*).

4 ـ و 5 ـ العقلية الصوفية ونفسانية التصوف ـ نحو الاتزانية إزاء الباطنية والأوليائية في الذات العربية، بيروت، دار الطليعة، 1979.

6 ـ قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية ـ المستعلي والأكبري في التراث والتحليل النفسي، بيروت، دار الطليعة، 1982.

7 ـ صياغات شعبية حول المعرفة والخصوبة والقَدَر ـ المهاد الإناسي والتحتيات العلائقية في الذات العربية، بيروت، دار الأندلس، 1983.

8 ـ في التجربة الثالثة للذات العربية مع الذمة العالمية للفلسفة ـ مباحث في

(*) لم يَصْدر الجزء الرابع؛ هو بِعنوان: الألوهية والإنسان والصحة النفسية الروحية في الذات العربية.

المجتمع والوجود أمام الله والقَدَر، بيروت، دار الأندلس، 1983.

9 ـ التربية وعلم نفس الولد في الذات العربية ـ بيروت، دار الأندلس، 1985.

10 ـ الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية في الذات العربية، بيروت، دار الطليعة، 1988.

11 ـ الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده ومدرسة الاجتهاد الحضاري(*)، بيروت، دار الطليعة، 1988.

12 ـ اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية ـ نحو إعادة التعضية للسيميائي واللامتمايز والظّلي في المجتمع والشخصية والفكر، بيروت، دار الطليعة، 1991.

13 ـ انجراحات السلوك والفكر في الذات العربية ـ في الصحة العقلية والنفسية والبحث عن التكيّف الخلاّق، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 1992.

14 ـ تفسيراتُ الحُلم وفلسفاتُ النبوة، بيروت، دار المناهل، 2000.

15 ـ الأحلام والرموز أداة كشفٍ وعلاجٍ نفسي في مجالات الشخصية والاضطرابات النفسية والفكر، بيروت، دار المناهل، 2002.

5 ـ العقل العملي أو السياسة والأخلاق والتربويات النفسانية في الفلسفة العربية الإسلامية ـ النصوصُ المجمَّعة والقراءةُ النقدانية الاستيعابية للمذاهب:

1 ـ الفلسفة العملية عند ابن خلدون وابن الأزرق في التيار الاجتماعي التاريخي. النَّص المؤسِّس: نصوصهما في التربية والنفسانيات، في الطرائقية وعلم الأخلاق.

2 ـ الدراسة بالعيِّنة للعقل العملي في العصور العربية العثمانية. النَّص المؤسِّس:

(*) سَقَط من العنوان: ومدرسةُ الاجتهاد الحضاري.

نصوص طاش كبري زاده في التربويات والأخلاق وعلم المقدِّمات والصحةِ النفسيةِ الروحية.

3 ـ كتابا جعفرٌ الصادق: حقائق التفسير القرآني ومصباح الشريعة ـ مع دراسة عن مذاهب التصوف في التربويات وأحوال النفس، وفي التأويلية والأخلاق والرِّمازة.

4 ـ التربية والآدابية والتواصل في قطاع أهل الحديث والفقه والعبارة. النَّص المؤسِّس: كتاب السمعاني ـ أدب الإملاء والاستملاء.

5 ـ الأفغاني وعبده في إشكاليات التربية والقيم واللاوعي السياسي. النَّص المؤسِّس: نصوصهما في التعليم وفلسفةِ التربية وتغيير فلسفة العلوم والطرائق.

6 ـ علوم التريبة والنفس والإفادة في تدبير المتعلِّم وسياسة التعلّم. النَّصَ المؤسِّس: الغزّي والعلموي ـ كتاب المعيد في أدب المفيد والمستفيد.

7 ـ التربويات وعلم النفس التربوي والتواصلي في قطاع الفقهيات. النَّص المؤسِّس: ابن جماعة ـ تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم.

8 ـ ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسَّعة. النَّص المؤسِّس: النصوص الأَجْمَعية من الكندي حتى الطوسي والدواني ثم الشيرازي (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2001).

9 ـ حوافز يونانية في العقل العملي الإسلامي ـ داخل الفلسفة العربية الإسلامية الموسَّعة. النَّص المؤسِّس: نصوص فيثاغوراس، أفلاطون، أرسطو، دامسطيوس، بريسون، أحمد بن إبراهيم؛ بيروت، مجد، المؤسَّسة الجامعية. . .، 2002.

6 ـ أبحاث في القطاع النفسي الإجتماعي والسياسي الأخلاقي داخل الفلسفة العربية الإسلامية الموسَّعة:

1- La théorie pédagogique et la psychologie de l’enfant chez Avicenne.

صدر في: دراسات كلية التربية، الجامعة اللبنانية، 9، 1981.

2- Fondements de la pensée socio - politique arabo - musulmane.

صدر في: Mélanges، بيروت، الجامعة اليسوعية، 1984.

3- Formes de la pensée socio - politique arabo - musulmane.

صدر في: دراسات، كلّية التربية، الجامعة اللبنانية، 1987.

4- Activités et oeuvres socio - politiques d'Avicenne.

صدر في: تقديم «القانون في الطب» لابن سينا، بيروت، مؤسسة عز الدين، 1987.

5- L'Economique dans la pensée philosophique arabo - musulmane.

صدر في: Mélanges، الجامعة اللبنانية، 1989.

6- L'Ethique dans la philosophie arabo - musulmane de Kindî jusqu'au Dawânî.

صدر في: «حوليات» كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الجامعة اليسوعية، 1995.

7- La cité greco - islamique et latine chez Aristote, Avicenne et Saint Thomas.

صدر في: أوراق الجامعة اللبنانية، 2000.